الفلسفة الأخلاقية

عند

مفكري المسلمين

الدكتور
إبراهيم إبراهيم محمد ياسين
أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف
رئيس قسم الفلسفه بكلية الآداب
جامعة المنصورة

٢٠٠٠





تقديم

المشكلة الخلقية

ان البحث في المشكلة الخلقية عند مفكري المسلمين يجب أن يبدأ من حيث يبدأ البحث الأخلاقي عند جميع الأمم في الشرق والغرب - ذلك أن الأخلاق مرتبطة ارتباطا وثيقا بمصادر الالزام الخلقي وتكوين الضمير الذي يميز بين ما هو خير وما هو شرير. ويرتبط هذا ايضا بالمدي الذي يكون عليه الفعل الانساني من حيث هو فعل حسن أو فعل قبيح.

وسوف نكتشف أن المعتزلة وهم أصحاب المذهب العقلي بين متكلمي المسلمين مثلا قد جعلوا الشرع تابعا للعقل، وأقاموا أحكامهم الأخلاقية علي أساس من مدح الفعل أو ذمه، أو مدي استحقاق الفعل للثواب أو العقاب وجعلوا من العقل آداتهم التي بها إستدلوا علي حسن الأفعال وقبحها.

ومن الواضح أن الخبرة الأخلاقية ترتبط بكل خبرة بشرية تنطوي علي «مضمون ذي قيمة» فالحياة الأخلاقية بما فيها من جهد ومشقة وصراع، وألم، وإثم وخطيئة، وندم، وتوبة، ويأس، وشقاء، ولذة، وسعادة، ترتبط بالجهد الإرادي الذي يمارسه الانسان سواء كان ذلك الجهد من أجل تحقيق هدف ذاتي أم أجل تغيير العالم المحيط والتأثير علي الآخرين.

ولأن الفعل الأخلاقي يتكون من خلال مفاهيم العدالة والخيرية، والحسن، فإن البحث فيما إذا كان الفعل العدل نفسه هو أحد الأصول التي تبناها المعتزلة - لذلك فالعدل أهم صفة للفعل الالهي - ولأن الفعل إما أن يوصف بأنه عادل أو ظالم فإنه يتصل بالفعل الانساني صلة يجب أن يسودها العدل الالهي المطلق.

والإنسان يستطيع بالعقل أن يميز بين الفعل الخير والفعل الشرير، وبين ما هو حق وما هو باطل - وبين ما هو طاعة وما هو معصية.

وتتكون فكرة الطاعة من خلال الأوامر الالهية التي جاءت في محكم آيات القرآن الكريم - كما تتكون فكرة المعصية من خلال مخالفة الأوامر والنواهي.

ولقد قالت المعتزلة أن حكم الله تعالي علي الأفعال يكون وفق ما بها من حسن أو قبح قبل مجئ الشرع، ونحن نثاب أو نعاقب علي حسب ما تدركه عقولنا. كذلك نخضع لحكم العقل عند التشريع علي حسب ما يدركه فلا ترد الشريعة بطلب قبيح ولا بالكف عن فعل حسن.

وتري المعتزلة أن الله لم يخلق الكفر، والمعاصي وأجمعت علي أن الايمان حسن والكفر قبيح.

ويفهم الامام «الغزالي»[1]، الفرق بين الحسن والقبيح علي أساس ثلاث منها المشهورات أو المسلمات، فيحكم علي حسن هذه الأفعال من:

إفشاء السلام، وإطعام الطعام، وصلة الأرحام، وملازمة الصدق في الكلام، والعدل في القضايا.

ويحكم بالقبح علي هذه الأفعال:

إيذاء الإنسان، وقتل الحيوان، ووضع البهتان، ورضاء الأزواج بفجور النسوان، ومقابلة النعمة بالكفران والطغيان.

وأما الأصل الثاني الذي يعتمد عليه الغزالي في التفرقة بين الحسن والبيح فإنه يعتمد علي الايمان بأن مراعاة العدل في الأحكام حسنة، ومراعاة الظلم والطغيان قبيحان.

وأما الأصل الثالث فيعتمد علي أن صدق القضايا الرياضية عقلي صرف، ومثل هذه القضايا يقال لها صاقة أو كاذبة، ولا يقال حسنة أو قبيحة.

(١) الإمام الغزالي، معيار العلم بتحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ١٩٦١، ص ٤٧.



وإذا كنا قد أشرنا إلي الصلة بين قاعدة العدل الالهي والعقل الأخلاقي عند المعتزلة فقد أشار اليها (جولد سهير)[1]، بقولة «وكانت وجهة النظر التي غلبت عليهم وقادتهم في فلسفتهم الخاصة بالدين هي تنقية فكرة التوحيد من كل لبس، وإظلام وتشويه في الاعتقاد الشعبي المأثور، وهذا علي الأخص في ناحيتين هما الأخلاق وما بعد الطبيعة، لقد رأوا واجبا أن يبعدوا عن الله كل الافهام والتصورات التي تنافي الاعتقاد بعدلة.

وإذا كان معظم الباحثين يميل إلي أن يبدأ من فكر المعتزلة عند الحديث عن الفكر الأخلاقي إلا أننا واجدون في التصوف قاعدة غنية للفكر الأخلاقي في الاسلام.

ذلك أن فعل الانسان الراغب في الوصول إلي درجات المقربين رهن بفعل أخلاقي ذو جانبين، أحدهما التخلية وفيها يتخلي الانسان عن كل ما يهبط بالنفس ويجذبها إلي مستوي الأهواء الدنيا من ملذات وآثام وشرور، وثانيهما التحلية حيث يتحلي الصوفي بالأخلاق والفضائل الروحية التي تسمو بالبشرية إلي المراتب الالهية.

وإذا كانت خطرات النفوس ودوافعها ونواياها بواعث الأعمال سواء كانت خيرا أو بشرا، فإن التمييز بين فعل وآخر يكون علي أساس من قبح الخطره أو حسنها، بحيث يقال أن الفعل يكون حسنا إذا كان باعثه خطرة حسنة ويقال أن الفعل يكون قبيحا إذا كانت الخطرة قبيحة.

ولذلك يميز أهل الباطن بين ثلاث خطرات علي النحو التالي:

أولاً : خطرات الطاعات وهي تنبيه من الله بقلب الانسان ينطلق تلقائيا للقيام بالطاعات.

---

(١) الدكتور علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، جـ ١ ص ٣٣٤ - راجع د. أحمد محمود صبحي، الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي، دار المعارف، ص ٤٦.



ثانياً : هواجس النفس الأمارة بالسوء وأكثرها يدعو إلي إتباع شهوة أو استشعار كبر وهي مما تسوله النفس للإنسان من أفعال السوء.

ثالثاً : وساوس الشيطان إذ يزين للإنسان المعاصي وسوء الأعمال.

لذلك فليس بمستغرب أن يكون التصوف من علوم الباطن التي تعني بالجوارح وتختص بالأعمال الظاهرة والباطنة.

فالأعمال الظاهرة كالعبادات، والأحكام مثل الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد وغير ذلك مما يشاهد من أفعال المرء ظاهرا.

وأما الأحكام فهي كالحدود، والطلاق، والعتاق، والبيوع، والفرائض، والقصاص وغيرها مما يظهر علي الجوارح.

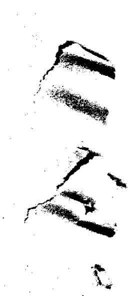
وأما الأعمال الباطنة كأعمال القلوب وهي المقامات والأحوال مثل التصديق والايمان، والصدق، والاخلاص والمعرفة، والتوصل، والمحبة، والرضا، والذكر، والشكر، والانابة، والخشية، والتقوي، والمراقبة، والفكرة، والاعتبار، والخوف، والرجاء، والصبر، والقناعة، والتسليم، والتفويض، والقرب والشوق، والوجد، والوصل، والحزن، والندم، والحياء، والجحل، والتعظيم، والاجلال، والهيبة [1] ولكل عمل من هذه الأعمال الظاهرة والباطنة دلالة أخلاقية عميقة يهتم بها هذا العلم الذي يعد من علوم الأخلاق الاسلامية المتقدمة، ولسوف نتبين هذا في الفصول التالية:

أ.د. إبراهيم إبراهيم ياسين
رئيس قسم الفلسفه
كلية الآداب جامعة المنصورة
المنصورة في ٢٠٠٠/١/٦

(١) أبو النصر السراج، اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود، ود. طه عبد الباقي، دار الكتب الحديثة، مصر ١٩٦٠م، ص ٤٣، ٤٤.

الفصل الأول

الأفعال تحسن أو تقبح بالنوايا



من أهم ما يلاحظ في مجال الفكر الأخلاقي الاسلامي أنه يعطي أهمية خاصة لبواعث السلوك الانساني، بل نراه يرصد كل خاطرة تخطر ببال الانسان.

كذلك يهتم الفكر الاسلامي بدفع السلوك الخير كي يثمر ويستمر بالثواب، وقمع السلوك الشرير كي ينحسر وذلك بالعقاب والزجر.

وإذا كانت الخطرات تنشأ نشأة لا دخل للإنسان فيها في بداية الأمر فإنها تكون إضطرارية حال النشأة، لكنها لا تكون كذلك عند النزوع نحو القيام بها، ومن هنا يكون الانسان مسئولا عما يرين علي قلبه من الخبائث.

ونحن نلاحظ أن القرآن الكريم يذكرنا بأن الأعمال بالنيات وأن كل إمرئ يحصد نتائج نواياه لقوله جل شأنه «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل إمرئ ما نوي».

وتعد النية خيرا أو شرا في ذاتها بصرف النظر عن نتائج الأفعال، لأن الانسان إذا هم بعمل حسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، ومن هم بسيئة كتبت عليه حتي ولو لم يفعلها.

والنية تحرك الإرادة، والإرادة تدفع للقيام بالفعل ومن ثم وجب أن تخلص النية وأن تصفو القلوب من شوب الأقذار حتي لا تفسد الأعمال[١].

ومع ذلك فالأعمال لها قيمة في ذاتها ذلك أن الأفعال التي هي معاصي لا تتغير عن موضعها بالنية إذ أن النية لا تؤثر في إخراج الفعل عن كونه طاعة أو معصية، وقد يركن الانسان إلي النية فيأتي بالمعاصي مبررا ذلك بأنه كان ينوي القيام بفعل حسن – وقد تسول النفس للإنسان ذلك فيرتكن الي فساد العمل أو عدم أداء الواجبات مبرراً ذلك بسلامة النية – ذلك من خدع النفس ومن خفاء الشهوة وباطن

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، حـ ٤ ص ٣١٤.

الهوي، والواجب عدم الاغترار، وإنما التفطن بالأسرار والتبصر بالأغوار - وقد يريد أن يدع المعاصي ولكن النفس لا تسخو للتوبة فيعتقد أن مجرد النية كاف لكن ذلك من قصور الهمة وضعف الارادة[١] .

لذلك يكون الفعل فعلا أخلاقيا خيراً إذا ما استند الي نية صادقه وضمير يقظ يدفع صاحبه إلي صدق النية والعمل معا - وأما صدق النية كما يقول المحاسبي فهو. أن يبديها القلب خوف عقاب أو رجاء ثواب لا يريد بذلك غير الله عز وجل - وأما صدق العمل فهو الهجوم علي ما عزم عليه بترك روح النفس، حتي يصير إلي ما عزم عليه من العمل فيتمه بالحرص عليه.. لا يقطعه عنه قاطع ولا يمنعه عنه مانع[٢] .

ويذكر «الغزالي[٣] في بيان حقيقة النية» أن النية والقصد عبارات متواردة علي معني واحد وهو حالة وضعه للقلب يكتنفها أمران علم وعمل، العلم يقدمه لأنه أصله وشرطه والعمل تبعه لأنه ثمرته وفرعه وذلك لأن كل عمل - أعني - كل حركة وسكون إختيار فإنه لا يتم إلا بثلاثةأمور:

علم إرادة وقدرة لأنه لا يريد الانسان مالا يعلمه فلا بد وأن يعلم ولا يعمل ما لم يرد فلا بد من إرادة، ومعني الارادة إنبعاث القلب إلي ما يراه موافقا للغرض إما في الحال أو في المآل - فإذا جزمت المعرفة أن الشئ موافق ولا بد أن يفعل وسلمت من معارضة باعث آخر صارف عنه إنبعثت الارادة وتحقق الميل، فإذا إنبعث الارادة انتهضت القدرة لتحريك الأعضاء، فالقدرة خادمة للإرادة والارادة تابعة لحكم الاعتقاد والمعرفة، فالنية عبارة عن الصفة المتوسطة وهي الارادة وإنبعاث النفس بحكم الرغبة والميل الي ما هو موافق للغرض إما في الحال أو في المآل، فالمحرك الأول هو الغرض المطلوب وهو الباعث والغرض الباعث هو المقصد المنوي، والانبعاث هو القصد والنية، وإنتهاص القدرة لتحريك الأعضاء هو العمل.

(١) الحارث المحاسبي، الرعاية لحقورق الله، ص ٢٠٥، ٢٠٦، راجع د. أحمد صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الاسلام، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩، ص ٢٧٠.

(٢) الحارث المحاسبي، القصد والرجوع إلي الله، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار التراث العربي، ١٩٨٠م، ص ٦٠.

(٣) إحياء علوم الدين، بتحقيق د. بدوي طبانة، حـ ٤ ص ٣٥٤.



والنية إما أن تكون وحيدة الباعث فتسمي «نية خالصة» أو أن يكون وراء النية باعثين متساويين في القدرة علي تحريك الارادة أنها بنية «موافقة للبواعث» وهي نية قد يشترك فيها باعثان إلا أن كل واحد منهما يكفي لتحريك الارادة منفرداً، والنوع الثالث هي النية التي تخضع لبواعث متساوية من حيث القوة في تحريك الارادة ولا يكفي الواحدة منها لتحريكها ويسمي هذا الجنس (مشاركة).

وأما النوع الرابع. فيكون أحد الباعثين مستقلا لو انفرد بنفسه والثاني لا يستقل إلا لو إنضاف إليه الآخر.

ومثال النوع الأول: نية الخائف في الهروب من السبع (خالصة).

ومثال النوع الثاني: أن يتعاون رجلان علي حمل شئ بمقدار من القوة كان كافيا في الحمل لو إنفرد، أو أن يسأله قريبه الفقير مسألة فيقضها لفقره - وقرابته وعلم أنه لولا فقره لكان يقضيها بمجرد القرابة ولولا قرابته لكان يقضيها بمجرد الفقر (موافقة للبواعث).

ومثال النوع الثالث: أن يقصده قريبه الغني فيطلب درهما فلا يعطيه ويقصده الأجنبي الفقير فيطلب درهما فلا يعطيه، ثم يقصده القريب الفقير فيعطيه فيكون إنبعاث داعيته بمجموع الباعثين وهو القرابة والفقر[1]، (مشاركة).

ومثال النوع الرابع: أن يكون للإنسان ورد في الصلاة وعادة في الصدقات فاتفق ان حضر في وقتها جماعة من الناس فصار الفعل أخف عليه بسبب مشاهدتهم، وعلم من نفسه أنه لو كان منفردا خاليا لم يغتر من عمله، وعلم أن عمله لو لم يكن طاعة لم يكن مجرد الرياء يحمله عليه - (المعاونة).

وتأتي الأعمال تابعة للنية، وهي في نظر الغزالي علي ثلاثة أقسام طاعات، ومعاصي، ومباحات.

---

(١) راجع إحياء علوم الدين، حـ ٤ ص ٣٥٤، ٣٥٥.

القسم الأول وهو المعاصي، وهي لا تتغير عن موضوعها بالنية فلا ينبغي ان يفهم الجاهل ذلك من عموم قوله عليه السلام، إنما الأعمال بالنيات، فيظن أن المعصية تنقلب طاعة بالنية كالذي يغتاب انسان مراعاة تقلب غيره، أو يطعم فقيرا من مال غيره، أو يبني مدرسة أو مسجدا بمال حرام وقصده الخير فهذا كله جهل والنية لا تؤثر في إخراجه عن كونه ظلما وعدوانا ومعصية، بل قصده الخير بالشر علي خلاف مقتضي الشرع شر آخر فإن عرفه فهو معاند للشرع وإن جهله فهو عاصي بجهله.

قال سهل رحمه الله تعالي «ما عصي الله تعالي بمعصية أعظم من الجهل قيل يا أبا محمد هل تعرف شيئا أشد من الجهل، قال نعم، الجهل بالجهل»(١)، لأن الجهل بالجهل يسد باب التعلم بالكلية.

القسم الثاني: «الطاعات»(٢)، وهي مرتبطة بالنيات في أصل صحتها وفي تضاعف فضلها، وأما الأصل في الطاعة أن ينوي بها عبادة الله تعالي لا غير فإن نوي الرياء صارت معصية وأما تضاعف الفضل فبكثرة النيات الحسنة، فإن الطاعة الواحدة يمكن أن ينوي بها خيرات كثيرة فيكون له بكل نية ثواب إذ كل و احدة منها حسنة ثم تضاعف كل حسنة عشر أمثالها.

وهكذا لا يكون فعل الطاعة طاعة إلا إذا صدر عن نية حسنة بل يصبح فعل الطاعة معصية إن كان وراءه نية سيئة.

القسم الثالث: المباحات، وما من شئ من المباحات إلا ويحتمل نية أو نيات يصير بها من محاسن القربات وينال بها معالي الدرجات.

ومن القواعد التي تحكم المباحات، أن الحلال منها إذا أتاه الانسان حوسب عليه كيف فعله وأما الحرام فيعاقب عليه الانسان لقوله صلي الله عليه وسلم «حلالها حساب وحرامها عقاب» خذ مثلا التطيب لله أمر مباح يثاب عليه الإنسان، والتطيب

---

(١) إحياء علوم الدين، حـ ٤ ، ص ٣٥٧.
(٢) إحياء علوم الدين، حـ ٤ ص ٣٥٩.

لغير الله أمر فيه كراهة، وقد جاء في الخبر «من تطيب لله تعالي جاء يوم القيامة وريحه أطيب من المسك، ومن تطيب لغير الله تعالي جاء يوم القيامة وريحه أنتن من الجيفه»[١].



وهكذا فإن كل ما يشوب صفاء النية والاخلاص في العمل أمر منقص من ثواب الفعل - فلا تتساوي بواعث الأعمال لأن من البواعث ما يكون مقصودا به وجه الله لا غير، ومنها ما يداخله الرياء وحظوظ النفس، والصوفي يعمد الي تنقية بواعثه وإنتقاء الخير منها ليتفادي ضياع حسناته يعلمه بما جاء في الخبر «إن العبد ليحاسب فتبطل أعماله لدخول الآفة فيها حتي يستوجب النار ثم ينشر له من الأعمال الصالحة ما يستوجب به الجنة فيتعجب ويقول يا رب هذه أعمال ما عملتها قط، فيقال هذه أعمال الذين أغتابوك وظلموك».

وفي الخبر أيضا «إن العبد ليوافي القيامة بحسنات أمثال الجبال لو خلصت له لدخل الجنة فيأتي وقد ظلم هذا وشتم هذا، وضرب هذا فيقتص لهذا من حسناته ولهذا من حسناته حتي لا يبقي له حسنة فتقول الملائكة قد فنيت حسناته وبقي طالبون، فيقول الله تعالي ألقوا عليه من سيآتهم ثم صكوا له صكا الي النار»[٢].

لكل هذا يعتد الصوفية بمراقبة خواطرهم وبواعث أعمالهم، ويراقبون بواطنهم خشية أن تحبط أعمالهم لدرجة أننا نقطع بأن هؤلاء القوم إنما كانوا أصحاب نظرية متكاملة في الارادة الخيرة تعتمد علي هذا النوع من دراسة النفس دراسة سيكولوجية أخلاقية دينية في ظل فهم من مناهج الاستبطان التي تكشف عن دقائق النفس وخفاياها. وهي دراسة تسبق نظرية كانط في الواجب والارادة الخيرة بإعتبارها المبدأ الأساسي لقيام أخلاق عملية ومتفوقة بذلك علي صورية كانط القائمة علي أساس من الضرورة والكلية، والتي تغرق في النظر ويستشكل معها العمل.

---

(١) جاء الخبر في إحياء علوم الدين، حـ ٤، ص ٣٦٠.
(٢) جاءت الأحاديث في الإحياء، حـ ٤، ص ٣٦١.

الفصل الثانى

كيف يتكون الضمير

إن الإجابة علي السؤال القائل مم يتألف الضمير؟ يستدعي أن نلاحظ أن به ملكة للحكم والتمييز بين الخير والشر يتداخل مع هذه الملكة مجموعة من التراكيب والأصول الزمانية والمكانية والاجتماعية - وتقوم ملكة الحكم بالتأمل والتفكير والحوار مع خير الضمائر حتي يصبح ضميرا نزيها وكليا - والوصول الي هذه النزاهة هو ما يعطي الضمير قيمته الأخلاقية من وجهة نظر النية[١].

إن ما يكون القيمة الأخلاقية للفرد في وجهها الذاتي هو النية التي تكون مسئولة عن إرادته الخيرة وإخلاصه للدوافع والأوامر الصادرة عن ضميره الأخلاقي.

ومهما يكن الضمير نقيا ونابعا من نية حسنة فإن هناك وجها موضوعيا للأفعال في ذاتها يجعل منها سلوكا سيئا يعكر صفو الضمير كالزنا، والسكر، والخيانة، والغش والسرقة.

ويتعرض الضمير لأزمة طاحنة عندما يرتكب الانسان فعلا يخالف ضميره أو يخالف المعايير الدينية والاجتماعية المستقرة، ويظهر عدم رضا الضمير في:

(١) الشعور بالعار: وينجم عن جبن الانسان أمام الواجبات وما يستتبع ذلك من خجل المرء من نفسه.

(٢) التأنيب وهو لوم الإنسان لنفسه علي إنتهاكه لقاعدة أخلاقية إلتزم بها.

(٣) الندم والتوبة، وهو قبول العقاب عن الذنب الذي إرتكبه الإنسان والتصميم علي تجنب فعل الشر في المستقبل[٢].

ويميز بعض الفلاسفة بين الأسف والندم والتأنيب والتوبة علي النحو التالي:

(١) راجع عبدالرحمن بدوي (الدكتور)، الأخلاق النظرية، الكويت ١٩٧٥م، ص ٧٣.
(٢) الأخلاق النظرية، ص ٧٧.

المرء يأسف علي لذة زالت، ولكنه يندم ويتوب عن لذة مشبوهة، والأسف يود أن يطيل Prolonge أما التأنيب فيود يقضي، والأسف بأسي علي ماض غائب وأما التأنيب فعلي العكس من ذلك يأسي علي ماض شديد الحضور ويظهر الحاضر فيه علي أنه حاضر مضي.





والندم والتوبة يدلان علي حال الضمير الموحد في الأسف علي الذنب، وفي التصميم علي العمل الطيب، أما التأنيب فحال ضمير منقسم لا يزال متعلقا بذنبه، لكنه أخذ في الانفصال عنه، ويخجل منه ويدين نفسه كما يقول ما دينه في الضمير الأخلاقي(١).

وينظر اللاهوت البروتستانتي إلي الندم علي أنه إما أن يكون :

(١) إقرار بالذنب والخطيئة وعملا من أعمال الشريعة تظهر الذنب وتتهم وتخيف الضمير، وتعلن عن غضب الله وتدفع إلي اليأس.

(٢) إقرار بالذنب مصحوب بعدم إيمان مستمر.. إن الندم علي الذنب يدل قطعا علي أن الروح لم تمت، لكن الندم ليس مبدءاً واهيا للقداسة، إنه مبدأ خطير جدا، وربما ماتت الروح منه كما يموت البدن من الألم الشديد.

ومعني هذا أن اللاعوت البروتستنتي يتصور الندم علي أنه ظاهرة من ظواهر الفزع (فزع الضمير، والفزع من الجحيم) الذي يستولي علي النفس عندما تدرك أنها لم تؤد واجبات الشريعة، ويري لوثر أن هذا الشعور بالتقصير في حق الشريعة هو الدافع الوحيد للإنسان كي ينال رضا الله ورحمته(٢).

---

(١) راجع الأخلاق النظرية، ص ٧٨، ٧٩.
(٢) الأخلاق النظرية، ص ٨٦.



كيف يتكون ضمير المسلم؟

يتكون ضمير الإنسان المسلم من خلال مراقبته لنفسه ومحاسبتها علي كل فعل من أفعالها لعلم المسلم أن الله مطلع علي هذه الأفعال، كما أن الله مطلع علي الضمائر، وعالم بالسرائر ورقيب علي أعمال العباد، قائم علي كل نفس بما كسبت.

وينقسم الناس في المراقبة إلي الصديقين وإلي أصحاب اليمين، وهؤلاء جميعا هم المقربون. والدرجة الاولي من المراقبة هي مراقبة الصديقين، وهي مراقبة التعظيم والإجلال، وهو ان يصير القلب منكسرا تحت الهيبة فلا يبقي فيه متسع للإلتفات الي الغير أصلا.

ولصلاح هذه الحالة من المراقبة يجب ان تكون تحت رعاية القلب الذي إذا صار مستغرقا بالمعبود صارت الجوارح جارية علي السداد والاستقامة، وهذا النوع من القلوب لا يلتفت الي شئ في الأرض مهما كان، وإنما هو قلب مشغول بملك الارض والسماء مستغرقا فيه منصرفا به عن ملوك الارض.

والمراقبة الثانية هي مراقبة الورعين من أصحاب اليمين وهم قوم غلب يقيناً إطلاع الله علي ظاهرهم وباطنهم وعلى قلوبهم ولكن لم تدهشهم ملاحظة الجلال بل بقيت قلوبهم علي حد الإعتدال متسعة للتلفت للأحوال والأعمال إلا أنها مع ممارسة الأعمال لا تخلو من المراقبة - وقد غلب عليهم الحياء من الله فلا يقدمون ولا يحجمون إلا بعد التثبت فيه ويمتنعون عن كل ما يفتضحون به في القيامة، فانهم يرون الله في الدنيا مطلعا عليهم ، لا يحتاجون إلي انتظار القيامة[1].

ويأتي بعد ذلك فعل الندم علي ارتكاب الذنب ليكون عاملا زاجراً للنفس داعما ليقظة الضمير باعثا علي التوبة، ولا يحدث هذا إلا كأثر من آثار محاسبة النفس.

---

(١) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، حـ ٤ ، ص ٣٨٩، ٣٩٠.




قال تعالي: «يا أيها الذين آمنوا إتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد»(١)، وهذه إشارة إلي المحاسبة علي ما مضي من الأعمال - لذلك قال عمر رضي الله عنه حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وزنوها قبل أن توزنوا، وفي الخبر أنه عليه السلام جاءه رجل فقال يا رسول الله أوصني فقال أمستوصي أنت فقال نعم - قال - اذا هممت بأمر فتدبر عاقبته فإن كان رشدا فأمضه وإن كان غيا فانته عنه»(٢).

وهكذا تأتي المحاسبة كأحد أهم القوانين الحاكمة لإيقاظ الضمير ورفع كفاءة ملكه التمييز بين الخير والشر. الأمر الذي يدفع الانسان إلي التوبة عندما يقع في الذنب لقوله جل شأنه «وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون»(٣)، - والتوبة نظر في الفعل بعد الفراغ منه بالندم عليه- لقوله جل شأنه - إن الذين إتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون»(٤).

فكأن الانسان حال إرتكاب المعصية يكون أعمي لا يستنير أو يبصر النور إلا بذكر الله - ألا بذكر الله تطمئن القلوب.

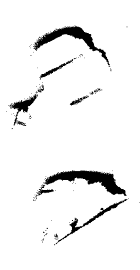
دوام المحاسبة:

والمحاسبة يجب أن تكون علي الدوام وإعمال ملكة التمييز بين الخير والشر يجب أن يكون مستمرا آناء الليل وأطراف النهار، فالنفس لا تسلم من مقارفة المعاصي، وارتكاب التقصير في حق الله تعالي فلا ينبغي ان يهملها فإنه إن أهملها سهل عليه العودة إلي إتكاب المعاصي وأنست بها نفسه وعسر عليه فطامها وكان ذلك سبب هلاكها. لذلك يحدد «الغزالي»(٥)، طريقا لعقاب النفس المصرة علي إرتكاب المعاصي علي النحو التالي:

---

(١) قرآن كريم
(٢) إحياء علوم الدين، حـ ٤ ص ٣٩١.
(٣) قرآن كريم
(٤) قرآن كريم
(٥) الأخلاق النظرية، ص ٨٨

يعاقب الإنسان نفسه إذا إذا أكل لقمة شبهة بشهوة نفس فينبغي أن يعاقب البطن بالجوع، وإذا نظر إلي محرم ينبغي أن يعاقب العين بمنع النظر وكذلك يعاقب كل طرف من أطراف بدنه بمنعه عن شهواته.



ويصاب الإنسان المسلم بالعار والتأنيب والندم إذا ما إرتكبت ذنبا وسلك سبيلا إلي المعاصي بينما إذا أدي الانسان واجبه في محاسبة نفسه وسلك سبيل الفضيلة إنتابه شعور بتأدية واجبه تجاه ربه وتجاه الناس وهذا يعود بالتالي بالشعور برضا الضمير.

لكن الانسان اليقظ لا يركن الا رضا الضمير فقد يكون هذا الرضا من منشأ سلبي، وقد يحاول الانسان ان يزيف لنفسه هذا الشعور برضا الضمير فيعتقد أن ما فعله كان صحيحا وموافقا للأحكام الشرعية والأخلاقية.

ويوضح د. عبدالرحمن بدوي مصادر الرضا الزائف للضمير علي النحو التالي:

(أ) إما عن فساد الاعتقاد في أن ما فعله المرء صحيح أي عن وهم.

(ب) أو عن سلبية الفعل، بحيث يظن أن الخلو من الفعل أفضل من الفعل الذي ربما أدي إلي خطأ إرتكاب ذنب.

(حـ) أو عن تحيز في الحكم فيتغاضي عن المساوئ ولا يتكدر الا الأفعال الحسنة، أو الجوانب السيئة، وبالجملة عن سوء تحليل ونقص في الاستيعاب(١)، علي أنه إذا كان رضا الضمير يجب ألا يكون مطلقا، فإن الندم أيضا يجب ألا يكون مطلقا لأنه يؤدي إلي اليأس، وعدم القدرة علي ممارسة الفعل الخير خوف الشبهة.

والندم يعنى الانحناء علي قطعة من ماضي حياتنا لنطبع فيها معني جديدا، وحياة جديدة، وقيمة جديدة، والندم يقضي علي عصب الذنب ويزيله من مركز حياة

---

(١) الأخلاق النظرية، ص ٨٨.

الشخص تمهيدا لبداية جديدة، ولهذا فإن الندم يحدث تجديدا أخلاقيا، ذلك أن في كل نفس تكمن قوة حرة من الذنوب، وإن من شأن الذنوب أن تضغط علي النفس، فلو أننا شعرنا بالندم عليها إذن لتحررنا من هذه الذنوب وأطلقنا القوي الكامنة من مكامنها المضغوط عليها فيها تحت نير الذنوب[١].

وينظر ماكس شيلر إلي فعل الندم علي أنه شكل من أشكال علاج النفس لذاتها، بل هو النبيل الوحيد إلي استعادة قواها الضائعة، فالندم دينيا أكثر من ذلك إنه الفعل الطبيعي الذي وهبه الله للنفس كما تعود اليه وتنبت حينما تبتعد عنه.[٢]

ويأتي الضمير في القرآن الكريم بمعني السريرة، والضمائر هي السرائر - يقول جل شأنه في سورة الطارق «يوم تبلي السرائر فما له من قوة ولا ناصر»[٣].

ولأن الندم يطامن من كبريائنا فإنه يمهد السبيل للفضائل في نفوسنا - إذ لا عصبة أمامها أكبر من الكبرياء، والادعاء والاستكبار، ولطالما حمل الاستكبار الانسان علي الإصرار علي الخطأ وبالتالي عدم تحصيل الفضيلة.

ولأن مفكري المسلمين قد أدركوا مدي ما تحدثه الرزائل من تعطيل للإرادة الخيرة وإفساد للضمير فقد راح «ابن عدي» يعدد فضائل النفس ورزائلها علي النحو التالي:

١ - **العفة**: وهي ضبط النفس عن الشهوات، والاعتدال في اللذات دون إفراط أو تفريط.

٢ - **القناعة**: فهي الرضا بما سنح من العيش، وترك الحرص علي الرغبة في [illegible] العالية وجمع الأموال.

٣ - **التصون**: وهو الحفظ من التبذل والهذل القبيح، وضبط اللسان عن الفحش في القول، والابتعاد عن أصاغر الناس.

(١) الأخلاق النظرية، ص ٨٣.
(٢) الأخلاق النظرية، ص ٨٢.
(٣) سورة الطرارق، آيات ٩، ١٠.

٤ - **الحلم**: هو ترك الانتقام عند الغضب مع القدرة علي ذلك، وهذه الخصلة محمودة ما لم تؤد الي فساد سياسة.

٥ - **الوقار**: وهو الامساك عن فضول الكلام.

وأما الرزائل والأخلاق الرديئة فيعددها ابن عدي علي النحو التالي:

١ - **الفجور**: وهو الانهماك في الشبهات، والسرف في اللذات وارتكاب الفواحش، وهذا الخلق مكروه، لأنه يهدم الحياء ويذهب بماء الوجه.

٢ - **الشره**: وهو الحرص علي إكتساب الأموال من كل وجه حتي لو كان قبيحا، وهذا الخلق مكروه من جميع الناس.

٣ - **التبذل**: وهو إطراح الحشمة ومخالطة السفهاء وحضور مجالس الفحش والتواضع للسفلة.

٤ - **الخرق**: وهو كثرة الكلام والتحرك من غير حاجة، وسرعة الجواب دون تفكير، وهو خلق مستقبح لا سيما بأهل العلم.

٥ - **العشق**: وهو الافراط في الحب وهو مكروه لا سيما ما هو متجها للشهوة لأنه قد يحمل صاحبه علي الفجور وارتكاب الفواحش.

٦ - **القساوة**: وهو خلق مركب من البغض والشجاعة وهو التهاون بما يلحق الغير من الألم والأذي، وهو خلق مكروه الا من الجند في الحروب.

٧ - **الغدر**: وهو رجوع الانسان عما تعهد به.

٨ - **الخيانة**: وهو الاستبدال بما يؤتمن الانسان عليه من الأموال والأعراض، وتحريف الرسائل.

٩ - **إفشاء السر**: وهو خلق مركب من الخرق والخيانة.

١٠- **الكبر**: وهو استعظام الانسان نفسه والاستهانة بالآخرين.

١١- **العبوس**: وهو التقطب، وقلة التبسم عن اللقاء.

١٢- **الخبث**: وهو إضمار الشر للغير، وإظهار الخير له، واستعمال الحيلة والمكر والخديعة في المعاملات.

١٣- **الحقد**: وهو إضمار الشر للإنتقام عندما تحين الفرصة.

١٤- **البخل**: وهو منع المستعطي من القدرة علي الاعطاء.

١٥- **الجبن**: وهو توهم المخاوف. وعدم الاقدام علي الأمور.

١٦- **الحسد**: وهو التألم مما يراه الانسان بغيره من الخير، ومحاولة إعدام خير الغير.

١٧- **الجزع عند الشدة**: وهو مركب من الخرق والجبن.

١٨- **صغر الهمة**: وهو ضعف النفس عند طلب المراتب العليا، وقصور الامل في بلوغ الغايات.

١٩- **الجور**: وهو الخروج عن العدل في جميع الأمور[١]، ومنها حب الزينة، وحب الكرامة والسرور بالمدح والثناء الجميل، والمجازاة علي المدح في المحافل.

وهذه الرذائل هي مما يؤرق الضمير الأخلاقي ويبعث في النفس الرغبة فى تجنبها، فإذا ما وقع فيها الانسان أصابه الندم عليها ورغب في تجنبها من جديد.

لذلك يري «ابن عدي» أن علي الانسان أن يرتاض بمكارم الأخلاق، وان يدرب نفسه علي التخلق بالفضائل حتي تكون له ضلعا. علي أن الانسان يدرك أن الفعل الشرير قد صدر عن جوهر الانسان كله، وبالتالي فإن الندم لا يتعلق بفعل مفر... بكيان الشخص كله، ويرتبط بالشخص ارتباطا عضويا بحيث يدهش النادم كيف صدر عن كيانه مثل هذا الفعل[٢].

---

(١) ابن عدي، تهذيب الأخلاق، ص ٣٥، ٣٦، اقتبسه ناجي التكريتي في كتابه، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري المسلمين، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢٧٧، ٢٧٨.

(٢) الأخلاقية النظرية، ص ٨٤.

وهكذا يتكون الضمير من خلال مجموعة الأوامر والنواهي الواردة في الشرع المحددة لفعل الخير أو إجتناب الشر ، كما أنه يتحدد أيضا من خلال الألم الناشئ عن خيانة الانسان للنية الحسنة والدوافع الخيرة وبالجملة خيانة الضمير نفسه والمتمثلة في الميل الي حب الذنب.

ثم أنه لا يمكن الفصل بين معاني الضمير الأخلاقية والاجتماعية والدينية، كذلك لا يمكن أن يكون هناك ضمير دون وجود حركة يقظة للتمييز بين الخير والشر.

ومن الملاحظ لدي الفلاسفة أن الضمير يتكون ويتقوي بالتربية والتدريب والتثقيف، ولذلك فإن بيان نوعية الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة من خلال أوامر الشرع ونواهيه هو من لوازم تربية الضمير.

فإذا ما تم القضاء علي العناصر الفطرية في الضمير، وإذا ما تمت السيطرة علي الغريزة، أمكن تكوين ضمير حاكم لا يخطئ حكمه علي الخير والشر في المواقف المختلفة.

كما أن الضمير اليقظ لا يخضع لقهر الظروف الخارجية ولا السلطات الاجتماعية والسياسية والدينية خضوعا يؤدي إلي خيانة الضمير، وإنما يظل محتفظا لنفسه بالحكم النزيه وعلي النحو الذي يراه[1].

ولسوف نتابع عناصر دعم الضمير عند الانسان المسلم من خلال ما قدمه «الحارث بن أسد المحاسبي» في كتابه الموسوم «القصد والرجوع الي الله».

فتقدم رأيه في التوبة وابتداءها والقصد إلي الله عز وجل بالإنابة، كما نقدم رأيه في محاسبة النفس ودفع الهوي من ضمائر القلوب، ومخالفة الشيطان، والورع والزهد في الدنيا وآثاره علي أخلاق الانسان المسلم - وكذلك الزهد في الناس وحب المنزلة والرئاسة. وكذلك نعرض لرأيه في الصدق والاخلاص والرياء.. إلخ.

---

(١) راجع الأخلاق النظرية، ٥٤، ٥٥.

تحقيق

كتاب القصد والرجوع إلى الله

الحارث بن أسد المحاسبي

تكوين الضمير الأخلاقي وبناء الأخلاق العملية

مسألة (١)

فى شرح بيان ابتداء التوبة، والقصد الي الله عز وجل بالانابة

قال: سألت أبا جعفر محمد بن موسي[١]، قلت: رحمك الله، ما أول ما ابتدئ به الطريق الي الله عز وجل؟

قال: الرجوع الي الله تعالي، من حيث أراد الله ذكره.

قلت: وما معني الرجوع الي الله؟

قال: التوبة يا فتي، كما قال سعيد بن جبير[٢]، فى قوله عز وجل: «فانه كان للأوابين غفورا»[٣] قال: يعنى : الراجعين الى الله عز وجل.

قلت : ومامعنى التوبة ؟

قال : الندم على ماكان من الفعل القبيح، والعزم على ألا تعود الي ماكانت عليه من حال الاصرار على العقود[٤]، والفزع من عارض داعى الذنب [٥]، لأن الله عز وجل يقول: «ولم يصروا على مافعلوا وهم يعلمون»[٦].

---

(١) محمد بن موسى لم نعثر عليه بكنية أبي جعفر، وانما عثرنا عليه بكنية أبى بكر، وليس هو هذا المعاصر اللمحاسبى.

(٢) سعيد بن جبير : كان مثلا فى العلم والورع، ويخرج كل سنة مرتين للحج والعمرة، أسند عن على، وابن عمر وابن عمرو، وأبى موسى، وعدى ابن حاتم، وأبى هريرة، وأكثر الرواية عن ابن عباس قتله الحجاج سنة أربع وتسعين، وعمره سبع وخمسون سنة. عرض عليه رسل الحجاج الهرب فأبى، وكان قد خرج على الحجاج، وشهد دير الجماجم. انظر ،صفوة الصفوة ٣-٤٣).

(٣) الاسراء : ٢٥، والأوبة نهاية منازل التوبة، وأوسعها الانابة.

(٤) يعنى : اذا عقدت العزم على التوبة ، فاعزم على ألا تعود الى حل إصرارك على هذا العقد كما كنت تفعل من قبل.

(٥) الفزع من عارض داعى الذنب، أى: الهرب من كل مايدعو الى الذنب، من رفقة السوء، وأماكن الفسق، والنظر الى الشهوات، وأمثال ذلك.

(٦) آل عمران : ١٣٥.

قلت: بم يبتدئ الرجل من التوبة؟

قال: بترك الذنب من فعله، والخيانة من ضميره، والمداهنة فى معاملته، والمواراة في مذهبه[٧]، ويرد المظالم على أهلها، ويؤدى كل ماكان عليه من حق لله وللعباد، لأن الله عز وجل يقول: «إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم»[٨].

قلت: فما اللذى يجب عليه بعد ذلك؟

قال: اصلاح القوت[٩]، لأن منزلة القوت من الدين كمنزلة الرأس من الجسد، فاذا صلح الرأس صلح جميع الجسد، وكذلك يافتى اذا صلح القوت فى الدين، زكت الجوارح بأعمال المطيعين.

قلت: ثم ماذا يجب بعد ذلك؟

قال: الأسى على مافات، واصلاح ماهو آت، والاستغفار باللسان من الذنوب التى مضت، وحل الاصرار من القلب[١٠]، والعزم على ترك العود الى مالايحل، والندم على ماكان منه، مع الاستغفار. فاذا دام على ذلك كان من الراجين لقبول العذر بالتوبة.

قلت: فما يزعج العبد الى التوبة؟ ومتى يستقر عندى أن التوبة فرض على؟ ومتى أخاف التخلف عنها؟

---

(٧) خيانة الضمير: الميل الى حب الذنب بالقلب، مع اجتنابه فى الظاهر. والمداهنة: اصطناع الخلق الحسن نفاقالجلب مصلحة شخصية. والموارة: موافقة الكل فى مذاهبهم خشية الخلاف، مع تضييع الحق.

(٨) البقرة: ١٦٠.

(٩) اصلاح القوت: يعنى تحرى الحلال الخالص من الطعام والشراب. فكل لحم نبت من حرام فالنار أولى به. وانظر للمحاسبى (أعمال القلوب والجوارح ص١٩٥، والوصايا ص ٨٧).

(١٠) الاصرار: بقاء حلاوة شهوة الذنب فى القلب، مع تركه فى الظاهر. وهناك اختلاف فى وقته وحددوه بينه النابلسى فى كتابه (حقائق الاسلام وأسراره). تحت الطبع لنا.

قال : بالفهم عن الله: أنه فرضها . فأما بيان فرضها فإن الله عز وجل قال: «وتوبوا الى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون»[١١].

وقال : «ياأيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا»[١٢].

يافتي، انه من عدم الفهم عن الله تعالى لم يحسن أن يستجلب وعظ حكيم، أما سمعت قول الله عز وجل : «ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون» [١٣].

ففرض التبة عليك، ونسبك الى الظلم اذا تخلفت عنها، فلذلك أوجبها العبد على نفسه، وألزمها خوف التخلف عنها.

قلت: فما الذى يقوينى على هذا الطلب التوبة:

قال : دوام علم القلب بقرب الأجل، وأخذ الموت بالكظم[١٤] بغتة، وخوف فوت المأمول من الله عز وجل، وخوف العقاب لمن قدم [١٥] على الله مصرا على الذنب. قال لقمان لابنه: (يابنى، لاتؤخر التوبه، فان الموت يأتى بغتة).

ويقويك أيضاً على طلب التوبة ثلاث خصال:

أولاها: ذكر الذنوب السالفة ، وقلة المطعم والمشرب[١٦]، مع ترك الكثير من الشهوات.

والثانية: جمع الهم لما تطلب، مع دوام ذكر الموت.

والثالثة: لزوم العلم بذكر ماقدمت، وهو الذى يطوى عليك ذكر ماذكرت[١٧].

---

(١١) النور : ٣١ (١٢) التحريم : ٨.

(١٣) الحجرات : ١١. (١٤) الكظم: الحبس.

(٩١٥ فى الأصل : (بمن قدم) . خطأ.

(١٦) ذكر الذنوب وشؤمها يوجه النفس الى النفور منها، وقلة المطعم تضعف ميل النفس للشهوات.

(١٧) يعنى : أن يلازم الخصلتين السابقتين فلا ينساهما، حتى يسهل عليه ذكر الموت، وذكر الذنوب، وذكر التوبة. ويضيف المحاسبى الى ذلك: المعاتبة والتخويف، فيقول : وذكرها عظيم جرائمها، وكثرة ذنوبها، وأدام ذلك عليها، وجعله عمله، فأوجع ضميرها، فسألت دمعتها، واستغفرت من سوء ماتقدم من صنعها، فحمل عليها، وذكرها، ثم أخبرها أنه لا أمان عندها أن يكون ربها قد غضب عليها لما أسلفت من معاصيها.

قلت : فما الذى حركه الى التوبه، وأيقظه وقطعه من الغفلة؟

قال : دوام الخوف، ورجاء الموعود، لأن الله عز وجل دعا خلقه بالرغبة والرهبة، فرهبهم بخوف الوعيد، ورغبهم بشوق رجاء الموعود. فهذا الذى يزعجالعبد، ويهيجه على إصلاح شأنه، وماهو أولى به.

قلت : وماعلامة الصادق فى توبته؟

قال: دوام الأسى على العمر الذى انقضى منه فى البطالة واللعب، والاشفاق على أنه لايدرى : قبل منه التوبة أم لا، واستقلال ماعمل لله، مع دوام الانكسار والحزن، والاجتهاد والانكماش، والمسارعة، مع الفزع من عارض الهوى والذنوب، حتى تضيق عليه الأرض بما رحبت، ويعلم أنه لا ملجأ من الله إلا اليه، كما قال عز وجل: «وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتى اذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا اليه ثم تاب عليهم ليتوبوا ان الله هو التواب الرحيم»(١٨).

فهذه صفة التائب الصادق فى توبته.

قلت : شئ غير هذا؟

قال : نعم، ثم يبتدئ من قلبه دوام علم القلب لمنة الله عز وجل فى التوبة، وتوفيقه لها، فيعتقد القلب دوام العمل لله عز وجل، لعله الفرح الذى دخل عليه فى التوبة، من روح معرفة النعمة التى ابتدأه بها من التوبة(١٩).

---

(١٨) التوبة : ١١٨.

(١٩) كتب المحاسبى فصلا فى صفة التائب وصدقه فى كتاب «بدء من أناب الى الله» ص ٣٤ ومابعدها، خلاصته:

١ - الجد فى الطاعة: اذا يشاهد ماغاب من الآخرة بعقله، ويقوى تعظيم الله فى قلبه، ويشتد خوفه منه ورجاؤه اياه، فيهيج منه الحياء ويزعجه عن كل قاطع، وينشطه الدؤب والاجتهاد، ويهيجه الحب على مناجاة سيده.

قلت : فاذا بلغ من التوبة الى هذه الدرجة، يجب عليه شئ؟

قال : نعم، مالا غنى به عنه: الشكر لله على مواهبه له فى التوبة، ايجابا عليه من الله.

❄ ❄ ❄

---

٢ - سقوط الكلفة فى الطاعة. اذ ترتفع عنه السآمة. وتزايله الملالة، لما فى صدره من المهابة والجلال لربه.

٣ - العلم بطريق التوبة : اذ يصبح بصيرا بداء نفسه، ونزعات عدوه، لا يركن الى خطره، ولاتجوز عليه زينة فتنته، بصيرا بالطريق الى الله، أن أجابك أجابك بالوصف عن طريق سلكه، وعن آفات رفضها، وعن مكابدة جاهدها، وعن درجات ارتقى اليها.

٤ - العلم بالرجاء، والخوف: أحسن الظن بربه، ورجاء أن يكون لم يمن عليه بالتوبة الا لسابقه سبقت له منه بالرحمة قبل أن يخلقه، فغلب الأمل على قلبه أن الله تعالى سيعفو عنه اذ من عليه بما من، فأنس بالرجاء، وعظم الشكر فى قلبه، وخاف أن يعذبه على تضييع الشكر.

مسألة (٢)

فى صفة الفترة وشرحها، وبيان معانيها

قلت : فمالذى بعد التوبة:

قال : الرجوع الي الفترة.

قلت : رحمك الله ، فما أول الرجوع الى الفترة ؟

قال : هو : أن تعرض دواعى الهوى، فتستجيب له النفس، فتستريح الى الفترة، بروح ترك الكد والاجتهاد.

قلت : فمن أين تزايدت عليه الفترة ؟

قال : من قلة معرفة مافاته من الله عز وجل، واستقلاله عظيم المواهب من الله عز وجل.

قلت : فمن أين لحقه ذلك ؟

قال : من تخليط القلب فى أودية الدنيا[١]، وأخذه الرخصة منها[٢]، فعندها مال الى الفترة، واستلبته الغفلة، فصار أسيرا فيها.

قلت : رحمك الله، فما علامة الفترة، وهل يعرفها القلب؟

قال : نعم يافتي، أول الفترة: الكسل، فان كان للرعاية عليه سلطان تلاشى الكسل، والا تزايد حتى يصير جزعا، فان كان للاشفاق عليه مانع[٣]، والا تزايد حتى

---

(١) يعنى سياحته فى أودية الدنيا، وصنوف متاعها.

(٢) الرخصة : مايستثنى من الحكم الشرعى لضرورة، كقصر صلاة المسافر، والفطر له والمريض، وما أشبه ذلك.

(٣) أى : ان منعه الخوف عن الاسترسال فى الجزع، ورده الى السهولة، والا تحول الجزع الى نفور

يصير نفورا من الطاعة، فان كان للنية[٤] فى قلبه موضع والاصار شرودا، ونعوذ بالله من ذلك.

فاذا صار الى الشرود خرج من سلطان الخوف الى غرة الأمن، فاتسعت به الخطا الى مواطن الهلكة، فكشف عنه ستر العدالة، وفضحته شواهد العزة [٥]، وذل؛ من قلة محاسبة النفس.

❄ ❄ ❄

(٤) قد ينفر الانسان من الطاعة ولكنه ينوى أن يعاودها بقوة وعزم. وهذه النية آخر مايبقى فى القلب من أعلام الاستقامة.

(٥) كتب المؤلف كتابا صغيرا فصل فيه قصة التوبة ومداخل النفس والشيطان فيها. هو (بدء من أناب الى الله). وقد نشرناه بتحقيقنا باسم (التوبة) فارجع اليه للزيادة من العلم بهذا الموضوع. ومعنى كشف ستر العدالة أن حال المسلم مبني على الستر، ومالم يجاهر بمعصية فهو عدل فى نظر المسلمين، فاذا شرد جاهر وانكشف هذا الستر. ومعني فضيحة شواهد العزة: أن اغتراره بالله وبأنه غفور رحيم مع المجاهرة فضحه بين جمهور المسلمين.

مسألة (٢)
فى محاسبة النفس، ودفع الهوى
من ضمائر القلوب

قلت : رحمك الله، مامعني المحاسبة ؟

قال : قيام لعقل فى حراسة النفوس من خيانتها، لتتفقد منها زيادتها من نقصانها.

قلت : زدنى فى شرح البيان فى المحاسبة أجلى من هذا.

قال : تقدم بين يدى كل مافعل تفعله: لم؟ ولمن؟ فما كان لله مضيت فيه، وان كان لغير الله امتنعت عنه، ولمت نفسك على اشارتها الى روح دواعي الهوى، وعاقبتها على ذلك، وأثبت[1] عليها جهلها، وبينت[1] عند العقل فضيحتها، وعرفت أنها عدوة لك، لسوء فعلها، ومادعتك الى مايقطعك عن خالقها.

قلت فمن أين مخرج المحاسبة؟

قال : من مخاوف النقص، وشين البخس، والرغبة فى زيادة الأرباح، لأن الشريك انما يحاسب شريكه مخافة البخس والخسران، وأما رجاء كثرة الأرباح، وكثرة زيادة البضاعة، كما قال ذو النون[2].

لبعض العابدات: (بم تجدين الزيادة؟ قالت: بالتفقد والمحاسبة).

قلت: فما معنى قول عمر بن الخطاب رضى الله عنه: (وزنوا أنفسكم قبل أن توزنوا)؟.

قال: يزينها وزن من لا يدعها تميل الى الباطل وزن مثقال ذرة.

---

(١) فى الأصل (وتبين عليها). وما أثبتناه أوضح. (٢) ستأتى ترجمته.

قلت: فما ميراث المحاسبة؟ (٣).

قال: زيادة فى البصيرة، وكيس فى الفطنة، وسرعة الى اثبات الحجة، واتساع فى المعرفة، وهذا على قدر لزوم القلب للتفتيش.

قلت: بأى شىء يقوى العبد على محاسبة نفسه؟

قال: بثلاث خصال:

أولاها: قطع العلائق التى تشغله عن جمع الهم على المحاسبة (٤)، لأن من أراد أن يحاسب غريمه فرغ قلبه من الأشغال.

والثانية: التفرد لها عن غيرها اختيارا منه، لخوف الفوت لما أمل من المحاسبة.

والثالثة: الخوف من الله عز وجل أن يسائله عما فرط فيما بلغه على لسان نبيه عليه السلام حيث قال: (للمؤمن أن يرى فى أربع ساعات: ساعة يحاسب فيها نفسه)(٥). الحديث.

قلت: لم تختلف القلوب عن محاسبة النفس؟

قال: من غلبه الهوى والشهوة، لأنهما ضد النظر والعلم والبيان، فمن ثم تختلف عن محاسبة النفوس، وعميت عن النظر، فلا ترى النفس جميلا ترغب فيه، ولا قبيحا تأنف عنه.

قلت: رحمك الله، أخبرنى عن الهوى الذى حجبها عن المحاسبة.

---

(٣) اشتهر المحاسبى بالمحاسبة علما وسلوكا، ولذلك سمى بالمحاسبى.
وله فى كل كتاب من كتبه حديث عنها، وقد جمع أبو نعيم الأصبهانى قدراً كبيرا من أقواله فى المحاسبة.

(٤) لايتشتت هم الانسان عن المحاسبة الا الاسترسال بالخيال أو بالعمل فى الشهوات. والفكر فيها وفى وسائلها، أما اذا قطع الانسان على نفسه الخيال فيها فانها تستجيب لأول منازل المحاسبة. ثم يفرغ نفسه وقلبه من الاشتغال بعمل الدنيا فى المكاسب وغيرها، ويفرغ تماما للمحاسبة.

(٥) حديث (للمؤمن أن يرى). أخرجه أبو يعلى والبزار عن أبى هريرة.

قال: الهوى هو: تعلق النفوس بالشهوات، وميلها الى الراحات، فعلى قدر الشهوات يتمكن منها الضعف، فيستولى عليها الهوى [٦].

قلت: كيف أعاقب نفسى على ماجنت؟

قال: تفرق بينها وبين محابها، وتأخذ سوط الخشية لها، بدوام الرعاية لها فى سعيها، وتضاعف عليها أورادها، وتزيد فى كدها، وتنقص من غذائها، وتقطعها عن ملاذها، وتجرعها غيظ التهديد زجرا لها، حتى يغلب سلطان رعايتك سلطان كبرها، فعند ذلك يافتى تذل فى نفسها، وتخضع بعد كبرها، وتسقط عن كلبها [٧] وشرها، ومتر على الاستقامة الى خالقها، ومن الله التوفيق.

❄ ❄ ❄

(٦) الفرق بين الشهوة والهوى. أن الشهوة حال من أحوال النفس، والهوى مقام من مقاماتها الموزذولة. فالشهوة عارضة، فاذا استحكمت صارت هوى. والهوى ملكه ثابتة، وسلوك راسخ يجمع شهوة أو شهوات كثيرة يصعب الاقلاع عنها، بعكس الشهوة العارضة.

(٧) الكلب: بفتح الكاف واللام: السعار والشراهة.

مسألة (٤)

فى مخالفة العدو، ودفع نزعاته

قلت: رحمك الله، قد بينت لى فى مخالفة النفس والهوي، فما السبب الذى يقوى على مخالفة العدو وابليس؟

قال : ان أولى الأسباب وأقواها على مخالفة العدو وابليس: فرض الله اللازم الذى أمر بمحاربته، لقوله تعالى: «ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا»[1]. وقال تعالى: «ومن يتبع خطوات الشيطان فانه يأمر بالفحشاء»[2].

فهذا دليل على أن الله عز وجل فرض عداوته، وأمر بمحاربته، وهو الذى يقويك على مخالفته، لخوف التخلف عما أمرك به.

ألا تري تقويك على مخالفته، وتشد غيظك عليه، ويكثر همك بحراسة نفسك، ويعظم منك الاشفاق خوفا أن يكون قد نزغك العدو، ودعاك الى حالة لعل نفسك مالت اليها من حيث تعلم، أو من حيث لاتعلم، فيدق عليك علم ذلك، فينقص بذلك قدرك عند سيدك، ويشين إيمانك، ويضيع يقينك، ويقصر به صدقك عن مخالفتك لعدوك.

قلت : افهم وفرق بين الداعيين : الى مادعا الله عز وجل، والى ما دعا ابليس. ثم انظر أيهما أحق أن تجيبه: من دعاك الى هلكتك، وتلف نفسك فى طول مدتك، وأتعبك فى ثبوت أسباب حيلتك، ووعدك الفقر فى أمنيتك، أو تجيب من بدأك بنعمته، ولم ينسك فى قديم وحدانيته، وخصك بالايمان فى علم الغيب فى دوام أزليته، ودعاك الى جنته، وحسن كرامته، ولطيف بره، وتمام نعمته.

وانما العدو يريد أن يقطعك عن الله عز وجل، مولاك وسيدك، بسوء ظنونه وقنوطه، وشكوكه وخدعه، وحبائل مصائده، وكثرة غروره، ويزين لك العمل فى نفسك.

---

(١) فاطر : ٦.

(٢) النور ٢١.

قال الله عز وجل : « وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل » (٣).

ويريد أن يبعدك عن الله مولاك ، وعن الحظ الجزيل من الله عز وجل، والنعمة القصوى(٤)، ويعطيك الشكوك، ويأخذ منك السكون ويعطيك الاضطراب، ويأخذ منك الصبر ويعطيك الجزع، ويأخذ منك الرضا ويعطيك السخط، ويأخذ منك الجد ويعطيك الهزل.

يمنعك أن تروح بالثقة، وتطمئن الى العدة(٥)، ويسلط عليك الحرص، ويخوفك الفقر وطول الأمل، وسود الظن بموعود الرب، ويثبط عليك نيتك، ويفسخ عليك عزمك، ويسوف لك في التوبة، ويقطعك عن الانكماش والمبادرة الى مادعاك الله عز وجل، ويريد أن يفضحك عند خالقك ومولاك تبارك وتعالى.

فاذا عرفته بهذه المعرفة، وعاديته بهذه العداوة، توحشت منه أشد من توحشك بظاهر مشاهدته، وخفت أن تميل الى مصالحته، فيعقبك من ذلك العطب.

قلت: رحمك الله، يكون أحد يقبل ممن يبغضه، ويطيع من يهلكه؟

قال : تلحقه هذه الفروع لعلة الغفلة، ويخالفه في الأصول لمعرفته، لأنه في عقد الايمان مبغض له، معتقد له العداوة، ولايقبل منه نصيحة، ولايجيبه الى نزغة ولا خطرة.

وأما في الفروع فانه يقبل عليه بمتطلباته، ويريه أنه ليس بضار مايدعو اليه، وقد غلب عليه الهوى، وجرته أسباب الرخصة، وأسرته الفتنة، فعمي عن البـ...

---

(٣) النمل : ٢٤ ، العنكبوت : ٣٨.

(٤) كل هذه أمور معلومة بالضرورة فلماذا أهمل الناس رعايتها؟

يجيبنا صدر الدين الشيرازي عن السبب فيقول: انها في اختلاف الناس، وانشغالهم بالصور عن الحقائق بدواعي النفوس. انظر (أسرار الآيات ص٥٣).

(٥) العدة : وعد الله للعبد بضمان الرزق والكفاية والرعاية والحماية في كنف الايمان والطاعة.

وانقاد له بالغفلة، من مواطأته فى الفروع، وهو معتقد مخالفته فى الأصول[٦].

فالنجاة فى لزوم دوام مخالفته، والحذر منه، ثم لزوم الورع.

❄ ❄ ❄

(٦) تساءل المحاسبى : هل يعلم الشيطان مايحدث به النفس فيعارضها بالصد عن الخير؟ وأجاب : بأن الشيطان طالت مقارنته للانسان، وتفقده لأحواله، حتي لم تخف عليه حاله، فعرف مطالبه ومذاهبه، فعند كل خير صده عنه هذا من غير علم منه بمايحدث، غير أنه علم أن خيرا قد أحدثه العبد، وكذلك يعلم أن شرا قد أحدثه، لايعلم أى خير ولا أى شر.

ثم تساءل: هل يدعو الشيطان الى خير يريد الصد به عن خير أكبر منه؟ وأجاب بقوله: معاذ الله أن يكون من أعمال الشيطان الدعاء الى خير قل أو كثر لأن الله تعالى يقول: «انما يأمركم بالسوء والفحشاء» (البقرة: ١٦٩). ولكن الانسان اذا عظمت رغبته فى الخير وفى الطاعة فقد يفعل من الخير الأقل بدعائه له ألا يفعل. أى هو يدعوه ألا يفعل ولكن العبد يفعل القليل بعد أن كان يفعل الكثير. (أعمال القلوب والجوارح ٨٠-٨٣).

والحيلة التى أشار اليها المحاسبي هنا لاضلال الناس فى الفروع، وعدم التعرض لهم فى الأصول التى تنتهي الى تضييع الأصول، فما الفروع الا لتقوية الأصول، فاذا أهملت ضعفت العقيدة فى الأصول، ثم وهنت، ثم زالت، وان بعثت فى الظاهر.. وهى بعينها نفس الحيلة التى يستخدمها أعداء الاسلام فى حربه، اذ يزينون للناس كل مايصرفهم عن الفكر العميق ورعاية النفس ومراقبتها، ومن ثم تنطلق فى فنون الهوى.

مسألة (٥)

فى بيان الورع ومعناه

قلت : رحمك الله، فمامعني الورع؟

قال : وقوف القلب عند هجومه للفعل، حتى يفرق بين الحق والباطل[١].

قلت : أفيه جواب غير هذا ؟

قال : نعم، اسقاط ماحاك فى القلب، مع ترك مااشتبه عليك.

قلت : زدنى فى الشرح، واكشف لى عن بيان ماتقول.

قال : جميع الورع فى ترك مايريبك الى مالا يريبك[٢].

قلت : من أين مخرج الورع ؟

قال : الورع مشتق من الخوف، كما تقول العرب: راعني فلان، وروعني : خوفني فلان، وخفت من فلان. فالورع من الخوف.

قلت : ماعلامة الورع ؟

قال : ترك حزازات[٣] القلوب فى باطنها ، والتفتيش عن مثاقيل الذر في ظاهرها.

---

(١) وضح المؤلف هذا المعني فى كتابه (المكاسب) فقال: (التثبت فى جميع الأحوال قبل الفعل والترك، من العقد بالضمير أو الفعل بالجارحة، حتى يتبين له مايترك ومايفعل. فان تبين له ماكره الله عز وجل جانبه بقصد ضمير قلبه، وكف جوارحه عما كره الله تعالى، ومنع نفسه من الامساك عن ترك الفرض، وسارع الى أدائه. انظر .أعمال القلوب والجوارح ص ٢٠٠).

(٢) اختلف السلف فى الورع على ثلاثة أقوال ساقها المحاسبى فى «المكاسب».

(أ) ترك ماحاك فى الصدر . وهو مذهب الثورى، وابن أدهم، ووهيب بن الورد، وشعيب بن حرب وغيرهم.

(ب) الوقوف عند كل شبهة اذا لم يتبين فيها الحلال من الحرام. وهو مذهب أصحاب الحديث، والأوزاعى، ومخلد بن الحسين، وعلى بن بكار، ومحمد بن مقاتل وغيرهم.

(جـ) ترك مالا بأس به مخالفة مابه البأس. وهو مذهب طاووس، وابن سيرين، وأيوب بن عون، وغيرهم. انظر (أعمال القلوب والجوارح ٢٠٦).

(٣) حزازات القلوب: عداواتها وأحقادها.

قلت : اكشف لى عن هذا.

قال : ان من دقيق الورع وأعلاه: ترك ماليس به بأس، مخافة أن يلحقه مابه بأس.

قلت : مالذى يقوى الورع ويثبته؟

قال : ان الحالة التى تزيد فى قدر الخوف، هى الحالة التى تزيد فى قدر الورع.

قلت : فما الحالة التى تزيد فى قدر الخوف؟

قال : علم مشاهدة القلب لسطوات الله عز وجل ونقمته(٤).

قلت : فما الذى يزيد فى قدر هذا ؟

قال : هذا يافتي مشتق من المعرفة ، فعلى قدر لزوم القلب للمعرفة(٥) يكون الخوف، وعلى قدر هيجان الخوف يكون الورع.

قلت : فما الذى يشين الوره ويوهنه؟

قال : الرغبة فى الدنيا، وكثرة الطمع فيها، ودوام الحرص عليها(٦)، بجمع مالايضر فقده.

قلت : فالى أى حالة يصبر العبد من درجة الورع؟

قال : آخر درجة من الورع أول درجة من الزهد.

❄ ❄ ❄

---

(٤) كتب المحاسبى كتابين مستقلين لبعث العلم بسطوات الله عز وجل،وهما: التوهم، وهو عبارة عن رحلة الى الجنة والنار فى عالم الوهم حتي يقربهما الى المشاهدة، وقد طبع مرارا، وكتاب (معاتبة النفس) وهو على غرار التوهم إلا أنه ممزوج بخطاب النفس مباشرة، وهو مخطوط لم يطبع.

(٥) كتب المحاسبى كتاب ·العقل) فى هذا المجال وقد طبع ضمن مطبوعتنا ·أعمال القلوب والجوارح) وكتب كتاب (المعرفة) وهو مازال مخطوطا.

(٦) الحرص على الدنيا والطمع فيها هو المذموم، أما العمل فيها لنماء العمران دون حرص ولا طمع فهو المحمود. ومعنى عدم الحرص عليها: عدم عقد القلب على عشقها، وأن تهود على مالكها فى محاب الله تعالى. وقد تحدث القاضى أبوزيد الدبوسى بحثا غاية فى القوة فى هذا الموضوع فى كتاب النقر من كتابه (الأمد الأقصى٩ مخطوط بدار الكتب المصرية والأزهرية بالقاهرة.

مسألة (٦)

فى بيـــان الزهد ومعنـــــاه

قلت : فما معنى الزهد فى الدنيا ؟

قال : اختلف الناس فى معنى الزهد.

قلت : فما الجواب عندك ؟

قال : هو العزوف عن الدنيا ولذاتها وشهواتها.

قلت : مامعني العزوف ؟

قال : انصراف النفس، واعتوار الهم.

قلت : مامعنى انصراف النفس ؟

قال : هو أن تميل الى ما دعا الله عز وجل اليه بنسيان ما وقع بها من طباعها.

قلت : فما اعتوار الهم ؟

قال : الانقطاع الى خدمة المولى .

قلت : اكشف لى عن هذا. وزدني فى شرح البيان، لأعرف معني قولك فى الزهد.

قال : الزهد هو : الترك والقلى والبغض. قال الله عز وجل: «وماودعك ربك وماقلى»(١).

(١) الضحى : ٣

أى : ماتركك ربك وأبغضك. ويتفاوت الناس فى ترك الدنيا[٢].

قلت : أخبرى : مالذى يقوينى على الزهد فى الدينا بما حضر من الجواب عندك.

قال : ان إلذى يقوى على ترك الدنيا : معرفة القلب بسوء عواقبها، وكثرة الوقوف للحساب على ما أخذ منها، مع دوام الاشتغال بها عن خالقها، وخوف العقاب على مثاقيل الذر منها.

قلت : صف لى حالة أجد العذوبة بها فى تركها بلا مكابدة.

قال : بتركها موافقة لله عز وجل فى تركها، رجاء وأملا فى الوصول الى النعيم فى جوار الله، والأنس بقربه.

قلت : دلنى على حالة من غير ماوصفت، تزيد على قدر علمي، ليتوحش من الدنيا قلبي، وأعلم أن الناس متفاوتون فى تركها.

قال : يافتى، قلب قرعه التنبيه، فدله وزراه ذل العبوديه لها[٣]، فضن بنفسه عن خدمتها، فاستحيا من الله عز وجل أن يراه خادما لها، فرمي بها عن قلبه، وانقطع الى خدمة سيده، وتعزز بملك ربه، فرحلت الدنيا عن قلبه، اذا علم فى خدمته لها شغلا عن خدمة غيره، فألبسه الله رداء عمله، واستغن» بخروج خوف الفقر من قلبه، ونفى

---

(٢) يري المؤلف هنا أن الزهد هو الترك والبغض وفى مسائل الزهد يري أن الزهد لا يكون بالترك، وانما يكون فى حبس الحلال عن انفاقه فى وجوهه . أعمال القلوب والجوارح ص٤٣). ويقول: (فان كان العبد عقد ونيته الامضاء فى الحقوق، وليس يمنعه من الامضاد أن نفسه بالامضاء لاتصدق، فهذا خازن من خزان الله عز وجل، ليس حبسه للأموال ضنا بها، وحرصا عليها، فهو زاهد، وان كثر عنده المتاع. وان كان منفقا للأموال، وواضعها في الحلال والحرام، أو منفقها فى غير وجوهها الفاضلة، فهو راغب وان قل حبسه. (أعمال القلوب والجوارح ص٤٤.

وعلى هذا فالزهد ليس هو السلبية فى مواجهة الحياة، بل هو حبس المال عن غير الوجوه المشروعة، وانفاقه فى المشروع منها. ويمكن أن يكون الغني زاهدا، والفقير راغبا.

وما يراه المولف هنا يبدو أنه كان فى بداية حياته، كما كان مذهبه فى المال كذلك شديدا فى بداية حياته، كما أثبته فى الوصايا (الباب الثالث ص ٣٠).

(٣) أى : ذل العبودية للدنيا.

التعب فى ثبوت أسباب الحيلة عن نفسه، فأعتقها من رق عبوديتها، واعتز أن يكون خادما لها بعزة العزيز الذى أعزه بالاعتزاز عنها[٤].

فصار غنيا من غير مال، وعزيزا من غير عشيرة، وجرت ينابيع الحكمة من قلبه، ونفذت بصيرته، وسمت همته، وقرب من محبته، وقطع عن نفسه أسباب حيلته، ووصل الوهم الى منتهي منيته، فتراقى[٥]، وارتفع، ووصل الى روح الفرج من هموم الأطماع، وعذاب الحرص.

قلت : ماعلامة عذاب الحرص ؟

قال: الطمع فيما لايستحقه، واشتغال القلب بما لايناله[٦]، كما قال ابن شبرمه:

حتى متى أنت فى دنياك مشتغل

وعامل الله عن دنياك مشغول

❄ ❄ ❄

(٤) من هنا يتقرر : أن الزهد لا يكون فى أصل الدنيا، بل فى العبودية لها، والحرص عليها. ومن هنا اختلفوا فى تحديد معنى الزهد. فبعضهم يرى الاحتياط وسد الذرائع بالترك. وآخرون قالوا : أنه: برودة وقع الأشياء على القلب بأن يستوى وجودها وعدمها. ومنهم المحاسبى، وبه قال الشيخ أحمد زروق فى (قواعد لتصوف). وبعضهم يرى أن الزهد هو : أن يستوي عندك الحجر والذهب، وقد علق أو سعيد الخراز فى كتابه (الصدق)، فقال: ولم يتحقق ذلك الا لأبى بكر الصديق رضى الله عنه.

وقد أورد أبو نعيم فى (الحلية . ١/ ١٨٥) قولا يبين سبب ترجيحه الترك وقال فى اخره: (واذا لم يكن فى تركها الا موافقة الله عز وجل فى حب ماأحب وبغض ماأبغض لكفى، فلا شئ أهون عند الله من الدنيا). وكذلك انظر (الوصايا ص٣٥ ومابعدها).

(٤ - القصد والرجوع الى الله)

(٥) تراقى: ارتفعى وارتفع وسما.

(٦) ومن هنا ينشأ : الحسد، والغل، والحقد ، والبغي، والغش، والخداع، للوصول الى ماطمع فيه، فان وصل فعذاب الحرام، والا فعذاب الفشل. وكذلك انظر فى فضائح الحرص كتاب الفقر من (الأمد الأقصى. ورقة ٥٦ ومابعدها.

ومعنى الطمع فيما لايستحقه : أن العبد لايستحق على مولاه وخالقه شيئا على وجه الايجاب. ومعنى اشتغال القلب بما لايناله: شغل الوقت بما لايمكن نيله عن طريق الحيلة المشروعة. والحق: أن الانسان واصل الى ماقسمه الله له بالسعى المشروع.

مسألة (٧)

فى بيـــان مايفسد الزهد

قلت : مالذى يفسد الزهد ؟

قال : استرواح النفس وميلها لرخص التزويل من سماع العلم والأقاويل فى أخذ مالايضر فقده، ودوام السعى فى فضول الباح، فولد عليه ذلك الرغبة الخفية، فآسر محبة نفسه على محبة ربه، فكدر عليه العيش فى زهده، وأخذت الرخصة من قلبه ومن ميراث زهده بقدر مارغب الى فضولها، فولد عليه المسألة فى قلبه، فغطت بصيرة القلب، لأن ارادة الدنيا ظلمة فى القلب، والزهد نور لمن صدق فى تأديب نفسه بترك زينة الدنيا التى لايضر فقدها.

فهذا المعنى الذى أفسد عليه زهده وأوهنه، وقال عبدالله ابن مسعود: (من أراد الدنيا أضر بالآخرة، ومن أراد الآخرة آضر بالدنيا، فأضروا بالفانى للباقى)[1].

قلت ك رحمك الله، الزهد فرض أو نافلة أو فضيلة؟

قال : اختلف الناس فى الزهد.

قلت : فما الجواب عندك ؟

قال : الزهد على وجهين : فرض، وفضيلة. فالفرض منه: ترك الحرام ورفضه، وأما الفضيلة فهو: الزهد فى الحلا ل[2]. وهو قول الحسن بن أبى الحسن البصرى [3] وغيره.

---

(١) روي هذا القول عن ابن مسعود من قوله فى كتاب (معانى الزهد) لأبى سعيد بن الأعرابى ورقة ١/٦ وروى عنه مرفوعا عند الطبرانى فى الأوسط والصحيح رفعه.

(٢) يرى لمحاسبى كذلك: أن الزهد المفروض هو : الزهد فى الحرام. أما النافلة فهو: الزهد فى حبس الحلال عن وجوهه . ثم يقول : (فاذا كان الرجل يحسن التمييز بين الفرض والنفل لم يقدم على الحرام، ولم يزهد فى الحلال. الا أن الله تعالى لم ينفل أن يزهد الانسان فى حلاله، ولكن نفل أن يزهده فى حبس الحلال عن أنفاقه فى وجوهه) انظر (أعمال القلوب والجوارح ص٤٣).

(٣) الحسن البصرى : هو العالم الزاهد شيخ التابعين، وأستاذ العلماء ، قالوا: مارئى الا كأنه عاد من جنازة. مات عام ١١٠ هـ. (حلية الأولياء ٢/ ١١٠).

وبلغنى أن أبا برزة الأسلمى قال أيام الجمل: (اللهم انى أصبحت عاتبا على أحياء قريش كلها، أهل المدينة يريدون الدنيا، وأهل العراق يريدون الدنيا، وأهل الشام يريدون الدنيا، والله أعلم عصابة خيرا من عصابة أصبحت ملبدة رؤوسهم، خميصة بطونهم، خفيفة ظهورهم من دماء الناس وأموالهم)(٤).

❄ ❄ ❄

(٤) ملبدة رؤوسهم من أثر العرق. خميصة بطونهم: جائعة. وانظر الطبرى ٣/ ٢٤٠.

مسألة (٨)

فى بيـــان الزهد فى الحياة

قلت : رحمك الله، فيكون زهد فى غير المطعم والمشرب والملبس؟

قال : نعم، الزهد فى الحياة.

قلت : وكيف ذلك ؟

قال : تبرما بالدنيا ، وبالبقاء فيها ، والنظر الى أهلها وأبنائها فى دار العاصين، وحب القدوم على الله عز وجل، ورغبة فى جواره مع المقربين.

قلت : قل لى فيه قولا يبلغه فهمى، ويحتمله عقلى، ويقوي به ايماني، ويضبطه قلبى، وتقوم به جوارحي.

قال : احمل نفسك على ماقامت به الرغبة، وندب اليه العلم، ولاتكونن ممن يحدث نفسه بالفترة.

قلت : فبم أبتدئ من ذلك ؟

قال : بترك الشهوات لتستريح من ضررها ، وتلزم قلبك قناعة المتخلص بنفسه من افاتها [١]. قلت : شئ غير هذا.

قال : خلع الراحة، وبذل المجهود [٢].

---

(١) يقول المحاسبى فى مسائل الزهد:

أما الذى يبعث على الزهد فى الدنيا فقر الأمل، والجد فى العمل. فاذا قصر أمله حسن عمله، ومن لم ينظر الا فى يومه، ورأى أن غدا ليس من أيام عمره، لم يطل أمله، ولم يقصر فى عمله. أعمال القلوب والجوارح ص٤٥)

ثم يقول :(فلو لم ينظر صاحب الزهد فى الدنيا الى الدنيا الا بالعتق من رقها، واستبدال الشركاء أهل الظاهر، لكان قد نجا من الفتن، وزال عنه محل الندم، فأخلى قلبه من اختلاج الهم، ومؤنة الشفاء). (المصدر السابق ص٤٦).

ثم يقول : (وان تكن شدة الموت آخر شدته سهل عليه مايلقى فيها، لما يصير اليه من طول الراحة. ومما يعينه على الابتداء: قلة الكلام فيما لايعنيه، واقباله على مايعنيه من طول الصمت على الفكرة. (المصدر السابق ص٤٧).

(٢) ترتيب السلوك هكذا: ترك الشهوات، والقناعة للتخلص من افات الشهوات، ثم حمل النفس على ماندب اليه العلم، ثم خلع الراحة وبذل الجهد فى عمل الآخرة. وهنا يتم الزهد.

مسألة (٩)
فى الزهد فى الناس، وحب المنزلة والرئاسة والشرف وبيـــان تفاوت الناس فى الزهد

قلت : اذا استوطنت المعرفة قلوب العارفين بترك الدنيا، هل يحتاجون الى أن يزهدوا فى غيرها؟

قال : نعم، الزهد فى الناس والمنزلة والرئاسة، وفى إقامة الجاه والشرف، واختيار[١] التواضع، والفرار من حب الدنيا، ولزوم قصر الأمل، وملاك هذا الأمر: الخمول [٢]، وتلبيس الظاهر[٣]، واظهار أخلاق التوسط فى الايمان، والدخول فى جملة العامة، ليستر مذهبه، ويخفى زهده، ويخفى أنه ممن يخفى زهده.

فعندها يتبرم بالدنيا والحياة، وتضيق عليه الدنيا، ويختار الوحدة، ويتوحش من معاشرة البطالين، ويأنس بروح موافقة الزاهدين[٤].

قلت : كيف يتفاوت الناس فى الزهد؟

قال : على قدر صحة العقول، وتوحش الدنيا فى القلوب، وقوة العلم الذى يبعث على الهجوم على العزوف عن الدنيا، وعلى قدر معرفتهم بسوء عواقبها، وسرعة

---

(١) في أ (ويختار).

(٢) الخمول هو : العمل فى خفاء، ودون رغبة فى الشهرة مادام المقصود بالعمل هو الله، وليس المراد به الكسل، بل المراد : خمول الذكر مع بذل المجهود فى العمل واتقانه.

(٣) تلبس الظاهر هو : الظهور بمظهر غير الزهاد لاخفاء الزهد، كما كان عليه على زين العابدين بن الحسين رضى الله عنهما. ومنه أخذ الملامتية مذهبهم. ولايجوز أن يلبس الانسان ظاهره بمحرم كما يفعل جهال المتصوفة.

(٤) وانظر (الوصايا ص ٦٥) وفيها يقول: (عاشروا من الناس رجلين: أحدهما يعين على البر والتقوى، والآخر يعين على شئونك من الدنيا، فإن جمع الله المعونة على الدين والدنيا فى رجل واحد فتمسك به، وجانب من سواه).

فنائها، وكثرة ضررها، وفساد عللها، وعلى قدر ما استولي على القلوب من الهيبة لله عز وجل فيما حذر منها، وعلى قدر قصر الأمل فيها.

قلت : وماتصحيح ماوصفت من تفاوتهم؟

قال : تفاوت الزاهدين على قدر صحة العقول، وطهارة القلوب. فأفضلهم : أعقلهم، وأعقلهم أفهمهم عن الله عز وجل، وأفهمهم عن الله عز وجل: أخوفهم من الله، وأخوفهم من الله تعالى: أحسنهم قبولا عن الله عز وجل، وأحسنهم قبولا عن الله عز وجل: أسرعهم الى مادعا الله اليه، وأسرعهم الى مادعا الله اليه أزهدهم فى الدنيا، وأزهدهم فى الدنيا : أرغبهم فى الآخرة [٥].

فمن ثم تفاوتوا فى العقول.

قلت : فما غاية الزهد؟

قال : الزهد متفاوت فى قلوب الزاهدين. فكل رجل منهم زهده على قدر معرفته، ومعرفته على قدر عقله، وعقله على قدر ايمانه.

فرجل استولى على قلبه وهمه كشف علم الآخرة، ونبهه التصديق علي القدوم عليها، وتبين لقلبه عوار الدنيا، ودلته بصائر الهدى على سوء عواقبها، ومحبة اختيار الله على تركها، وموافقة الله عز وجل فى العزوف عنها، فرحلت الدنيا عن قلب هذا الموفق.

❄ ❄ ❄

---

(٥) فكأن الرغبة فى الآخرة أساس الزهد والعلم والعقل والخوف وكل الصفات الحسنة. والرغبة فى الآخرة أرشد إليها المحاسبى فى كتابيه (التوهم) و(معاتبة النفس): عن طريق التخويف والترهيب. والزهد فى الناس أرشد اليه فى كتابه (آداب النفوس) فى باب حسن الظن بالنفس. وانظر فى التنفير من حب المنزلة والمدح عند الناس (آداب النفوس) باب النية والارادة. و (الوصايا)) باب المدح والذم.

مسألة (١٠)

فى معنى الدنيا، وشرح بيان المحمود منها والمذموم

قلت : رحمك الله، الدنيا فى نفسها ماهى ؟

قال : الدنيا منها ظاهر وباطن، ومنها عرض ومنمها جسم، ولها أول ولها آخر، ولها شاهد ولها غائب[1].

قلت : فما الباطن منها؟

قال : اتباع الهوى الذى بطن فى« النفوس، واتبعته القلوب، مثل : الكبر، والغل، والحسد، والرياء، وسوء الظن، واعتقاد سوء الضمير، والمداهنة، وحب المحمدة، وحب جمع المال، والتكاثر، والتفاخر، وحب الشرف.

والظاهر منها: الدينار والدرهم، والثوب، والدار، والخادم، والمركب، ومثل هذا وأشباهه من متاع ظاهرها الذى يشين صاحبها، ويقطع به عن الآخرة.

وقالت طائفة : الدنيا هى الحياة. وقالت أخرى : هى الدينار والدرهم. وقالت أخرى: هى التكاثر والتفاخر.

قلت : فما صحة الجواب عندك؟

قال : هو ماوصفت لك من متاع ظاهرها وباطنها، على ماشرحته لك.

قلت : فما المحمود منها والمذموم.؟

قال : جملة ذلك كله : ماأخذت من الدنيا للدنيا فهى الدنيا المذمومة، وماأخذت من الدنيا للآخرة فهى الدنيا المحمودة. وذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: (من طلب الدنيا حلال مكاثرا مفاخرا لقى الله وهو عليه غضبان، ومن طلبها

(١) شاهد الدنيا : ظاهر متاعها، من المال والبنين والنساء والذهب والفضة والأنعام والحرث كما جاء فى القرآن الكريم. وغائبها: الجاه، والرئاسة، ونفوذ القول، واجتماع الناس حولك، وغير ذلك من المتاع الباطن. أو الغائب منها: مثل متاعها من متاع الآخرة فى الجنة.

استعفافا عن اتلمسألة، وصيانة لنفسه، جاء يوم القيامة كالقمر لية البدر[٢].

فاذا كان أخذخ منها للتكاثر والتفاخر، واقامة الجاه والقدر، والعلو والمباهاه، وجمع الفضول لخوف الفقر، فهى الدنيا المذمومة.

واذا كان أخذه لها من طريق المباح فيما لابد منه، وفيه الفضل وصيانة الدين فهو من الدنيا، وليس بمذموم، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم: (حبب الى من دنياكم: النساء، والطيب، وجعلت قرة عينى فى الصلاة)[٣].

فهذا مما لايضر، ولاينقص من الزهد، ولايسمى دنيا مذمومة. وانما ذم الله وجل من الدنيا فضولها، كما بلغنا عن عمر رضى الله عنه: أنه استعمل أبا الدرداء على حمص، فاتخذ كنيفا أنفق عليه درهمين، فكتب اليه:

(من عمر أمير المؤمنين الى عويمر...

لقد كان لك فى بناء فارس والروم ماتكفى به عن عمران الدنيا حين آذن الله بخرابها، فاذا أتاك كتابى هذا فقد سيرتك وأهلك الى دمشق)[٤].

فلم يزل بها حتى مات رحمه الله.

❄ ❄ ❄

---

(٢) حديث (من طلب الدنيا حلالً). آخرجه الطبرانى عن جابر وابن عمر. وطلب الدنيا للاستعفاف وصيانة النفس من السنة، وهو طريق السلف الصالح. وقد روى أن سفيان الثورى أخذ بيده دنانير وقال : لولا هذه الدنانير لتمندل بنا ه/زلاء.

(٣) حذيث (حبب الى مكن دنياكم) أخرجه الطبرانى فى الكبير، والنسائى فى السنن عن أنس مرفوعا. بهذا اللفظ، والحاكم بدون قوله: (وجعلت). وقال: صحيح على شرط مسلم. أما ما اشتهر من زيادة قوله: «من دنياكم ثلاث» فقال ابن حجر: لم أقف عليها الا فى موضعين من الاحياء، وفى تفسير آل عمران من الكشاف للمزمخشرى، وما رأيتها فى شئ من طرق هذا الحديث بعد مزيد البحث والتفتيش، وبذلك صرح الزركشى وهى زيادة محيلة للمعنى، لأن الصلاة ليست من الدنيا (تمييز الطيب من الخبيث ص٦٧).

(٤) الزهد للامام أحمد ص١١٩.

مسألة (١١)

فى بيــان العقل وصــفته

قلت : رحمك الله، أخبرنى عن العقل ماهو؟

قال : اختلف الناس فى ذلك[1].

قلت : فما الجواب عندك ؟

قال : العقول : أنوار بصيرة أسكنها الله عز وجل القلوب، يفرق بها العبد بين الحق والباطل، فى جميع مايرد عليه من خطرات قلبه، ونزغات عدوه، ووساوس نفسه، وماتعبد برعايته.

قلت : فالعقول تكتسب، وكل ماطلب العقل لحقه، وكيف له علمه، وخبرنى عنها محدثة هى أو قديمة، أهى مكتسبة أو موهوبة؟

قال : ان الله تعالى خلق العقول وقسمها بين عباده، مواهب أسكنها القلوب، فمن ثم قلنا: غفلت القلوب عن الله بالمواهب، وبالعقول نيل حسن المواهب، وبالعقول ينبعث على الجد فى المكاسب.

قلت : رحمك الله، خبرنى عن العقل ماهو؟

قال : نعم يافتى، ان العقل صفة تدل على معنى موجود فى صواب القول وخطئه، وليس بجسم ولا حاسة يحسها، ولا ينظر اليها، ولكن تعرف الجسم كما تعرف الطبيعة.

---

(١) قال المحاسبى: العقل غريزة جعلها الله فى قلوب الممتحنين من عباده، أقام به على البالغين الحجة، فهو غريزة لايعرف لا بفعاله فى القلب والجوارح، لايقدر أحد أن يصفه بغير فعاله.

وقال قوم من المتكلمين : هو صفوة الروح. أى خالص الروح. وقالوا: لكل شئ خالصة، والخاصة اللب، ولذلك سمى العقل لبا فقال تعالى: «انما يتذكر أولوا الألباب» (الرعد: ١٩، الزمر : ٩). يعنى العقول. قال المحاسبى : ولاتقول بذلك اذا لم تجد فيه كتابا مسطورا، ولا حديثا مأثورا.

وقال قوم: هو نور وضعه الله طبعا وغريزة يبصر به، ويعتبر به، نور فى القلب كالنور فى العين وهو البصر. فالعقل غريزة يولد العبد بها ثم يزيد معنى بعد معنى.

وقال قوم: ان العمل معرفة خلقها الله ووضعها فى العبد يزيد ويتسع بالعلم المكتسب. انظر كتاب العقل من (أعمال القلوب والجوارح ص٢٣٧ ومابعدها).

وهكذا يافتى الرجل، انما دل لسانه على عقله، فاذا كان الصواب فيه قيل: فلان عاقل. واذا كان الخطأ فيه قيل: فلان أحمق. فاللسان يدل على أن فى الجسم نورا هو: العقل.

قلت : فكأنك قلت لى : ان العقل حال فى البدن، الا أنه ليس له حد يوجد فيه.

قال : نعم، وكفى بالبدن حدا.

قلت : رحمك الله، أخبرنى عن هذه العقول، أتزيد وتنقص، أم هى موافقة لاتزيد ولاتنقص ؟

قال : لله أبوك، لقد أنشأ لك الأدب، وعلمك المسائل فى الصغر، وجمع بينك وبين الفطن.

اعلم يافتى أن العقل فى نفسه غريزة مخلوقة. والعقل عقلان: عقل غريزة، وعقل تجارب. فالغريزة أدركت التجارب، وبالتجارب عقل أن العقل عقل (٢).

❄ ❄ ❄

---

(٢) قال المحاسبى :

(والقول بأن العقل معرفة خطأ، لأن العقل لو كان المعرفة لسمينا الحمق والجنون نكرة، لأن النكرة ضد المعرفة، والجهل ضد العلم، فلم امتنع وأهل العلم أن يسموا المجنون منكرا جاهلا، ولا المنكر مجنونا، ولا الجاهل مجنونا صح أن العقل ليس هو المعرفة.

ومما يدل على أن العقل غريزة: أن الانكار فعل، فكذلك ضده وهو معرفة فعل، فعنه فعل عن طبع يوجبه الطبع كالضر، كمعرفة الرجل أباه وأمه ونفسه والسماء والأرض وجميع الأشياء التى يعرفها برؤية ولم يعرفها باسم ولا تفصيل) (أعمال القلوب والجوارح ص٢٣٩).

مسألة (١٢)

فى الصدق وبيانه

قلت : رحمك الله، أخبرنى عن الصدق ماهو؟

قال : الصدق قول باللسان، مع اضمار القلب حالة واحدة، لايخالف أحدهما صاحبه.

قلت : اشرح لى كلاما أفهمه عنك.

قال: الصدق : صدق النية، وصدق اللسان، وصدق العمل.

فأما صدق النية فهو: أن يبديها القلب خوف عقاب، أو رجاء ثواب، لايريد بذلك غير الاله عز وجل.

وأما صدق اللسان فهو: أن يطلقه اذا قام له شاهد من الحق، وكان التخلف عن اللفظ وهنا فى صدقه.

وأما صدق العمل فهو : الهجوم على ماعزم عليه بترك روح النفس، حتى يصير الى ماعزم من العمل، فيتمه بالحرص عليه، والانكماش وخوف الفوت، ودرك الأمل، لايقطعه عنه قاطع، ولايمنعه عنه مانع.

قلت : شئ غير هذا ؟

قال : خوف السؤال عن مثاقيل الذر من ارسال اللفظ[1]، وخلف الوعد، وتأخير الضمان[2].

قلت : ماأصدق الصدق ؟

قال : المعرفة، لأنك لاتصدق الا من تعلم أنه يراك ويسمعك، وهو قادر على عقوبتك، وعلمك أنه لاينجيك منه الا الصدق له، فوقع حينئذ الصدق ضرورة.

---

(١) ارسال اللفظ : اجراؤه على اللسان دون تمييز بين حق وباطل.
ولا لغو وعقد، فهذا كذب، وضبط اللسان صدق.

(٢) تأخير الضمان: تأخير الأعمال التى ضمن الله للعبد بها النجاة. فمن خافه صدق معه وابتعد عن كل مافيه مساءلة، واقترب مما فيه النجاة.

فالمعرفة أصل الصدق، والصدق أصل لسائر أعمال البر، وعلى قدر قوة الصدق يزداد العبد فى أعمال البر.

قلت · مالذى قطع الخلق عن مطالبة الصدق؟

قال : من قلة المعرفة بقدر الصدق ومنافعه ومواريثه، وضعف اليقين. فاذاضعف اليقين وهن الصدق، وقلت الرغبة، فلم يحتمل مؤن الصدق، لما غيب عنه من عذوبته، وقد قال الله عز وجل:

« فلو صدقوا الله لكان خيرا لهم »[٣]. فضمن لهم الخير بالصدق.

فغاب عنهم قرب المشاهدة، ولذة الموافقة، واحتمال مؤن الصدق، فمن ثم انقطع العبد عن مطالبته.

قلت : رحمك الله، صف لى: كيف نزوله فى القلب؟

قال : ان الصدق موهبة من الله عز وجل، فاذا وقر فى القلب انصدع لذلك نور، وكان لبه هياج في القلب، وأخذ بالرأس، وانتشر فى سائر الجسد، فتأخذ كل جارحة منه قسطها من الصدق على قدر الكثرة والقلة من هيجان الصدق، وعلى قدر ماوافق من ذلك رقة القلب، وصحة العقل.

فربما هاج الصدق فى القلب فولهه[٤]، وربما حيره، وربما أذهله، وربما أبكاه، وربما أحزنه، وربما نغص عليه الطعام والشراب، وربما دام مكنه البكا - والنحيب، وربما لحقه النشيج[٥]، وربما أفحم[٦]، وربما صرخ، وربما شهق، وربما زال عنه العقل ساعة ويوما ويومين، وربما سقط عنه التمييز ساعة ويوما ويومين، أو أكثر من ذلك، على قدر هيجان الصدق فى القلب، وربما قطعه الصدق عن كثير من أعمال البر وهو مشتغل بمواجيد الصدق، وربما هام، وربما توحش من الخلق الى أنس الوحدة، وربما دام به الحزن، وربما كمد، وربما تغير منه اللون، وربما اقشعر منه الجلد، وربما استبسلت [٧] منه

(٣) محمد : ٢١ .
(٤) ولهه : من الوله، وهو : الحب المقارن للحزن.
(٥) النشيج : البكاء بصوت مكتوم.
(٦) أفحم : صمت وانكسر.
(٧) استبسلت الجوارح : جدث فى العمل دون ملل ولا تعب.

الجوارح، وربما خمدت منه الأعضاء، وربما لم ينتفع به أهل ولا ولد، وربما لم يقدر أن يأكل الشئ تغصصا بالطعام حتى يحسو حسو[٨] وربما عمشت عينه من البكاء، وربما احترقت منه الجفون، وبكت لبكائه العيون.

فهذا الذى وصفناه كله يهيجه من القلب صدق الحياء، أو صدق الخوف، أو صدق حسن الظن، أو صدق المحبة. فهذا يافتى الذى يورث من الآلام فى القلوب والأبدان[٩]، وهكذا صفته.

❄ ❄ ❄

(٨) يحسوه حسوا : يشربه شربا.

(٩) ليس المقصود من الصدق حصول هذه الآلام التى ذكرها المؤلف، بل المقصود نتائج هذه الآلام، وهى : اخلاص العمل لله تعالى وما يتبعه من احساس بالعزة بالله ورسوله، والفوز بمواريث الاخلاص التى يفيضها الله تعالى على المخلصين، من ولايته لهم، وحبه اياهم، وامدادهم بالعلم والنصرة على العدو فى الدنيا والآخرة.

مسألة (١٣)

فى صفة الصادق، وسيرته بين الخلق

قلت : رحمك الله، كيف تكون معاملة الصادق بين الخلق، وهل يقدر أن يخالطهم، وهل يكره مذمتهم، أو يفرح لمدحتهم؟ قل لى فيه قولا موجزا دقيقا.

قال : ان الصادق لا يبالى لو خرج كل قدر له فى قلوب الخلق من أجل صلاح قلبه، ولايحب اطلاع الناس على مثقايل الذر من حسن عمله، ولايكره أن يطلع الناس على السئ من عمله، فان كراهيته لاطلاع الناس على نقصه من عمله دليل منه لحب الزيادة عندهم، وليس هذا من أخلاق الصادقين.

قلت : صف لى من أحواله شيئا أفهمه عنك.

قال : ان من علامة الصادق : أن يكون بصواب القول ناطقا، ولسانه مخزونا، ان نطق فكلامه بالحق موزون، فان الصادق طاهر القلب من كل دنس، يصافى مولاه فى كلَ نفس.

قلت : فالحلة التى تقوى الصدق فى الأخلاق الظاهرة ماهى ؟

قال : نعم يافتى، وضع النفس فى ذل العبودية، والقاء الجزع والأنفة عنم أبصار الناظرين اليه، لتعظيم الربوبية.

قلت : فالحلة التى تقوى على هذا ماهى :

قال : قصد القلب لمعاملة الوحدانى، فعند ذلك تجردت الوحدانية فى القلب، فيقصد مكن يملك الضر والنفع[1].

قلت : فالى أى حالة يؤول هذا المقام؟

قال : الى حالة الاخلاص.

❄ ❄ ❄

(١) فى الحديث : (من جعل الهم هما واحدا كفاه الله ماأهمه، ومن تفرقت به الهموم فى الدنيا لم يبال الله به أى أوديتها هلك). فالأصل فى التعامل مع الله توحيد وجهة القلب الى الواحد.. وهنا يؤمن الانسان ألا نافع ولا ضار غير الواحد . ومن هنا يصيب مقام العبودية، وهى السكون تحت جريان الأقدار، والتسليم والتفويض للواحد، ولايجزع من شئ نزل به، لعلمه بأنه لا نافع ولا ضار غير الواحد.

مسألة (١٤)

فى الاخـــلاص وبيانه

قلت : رحمك الله، ماصفة الاخلاص ؟

قال : خروج الخلق عن معاملة الرب عز وجل، والنظر الى ثواب الله تعالى، لايريد بذلك حب محمدة، ولا كراهية مذمة.

قلت : لم سمى الاخلاص اخلاصا ؟

قال : لأنه زايل العمل من الانتقاص.

قلت : زدنى بيانا.

قال : لأنه خلص العمل من الآفات، كما تقول العرب: فلان أخلص لفلان المحبة، أى: لا يمازجه غيرها، وهكذا لا يمازج عمله رياء، ولا سمعة، ولا اعجاب، ولاحب محمدة، ولا كراهية ذم.. لأنه خلصه من الأدناس.

قلت : فالاخلاص فرض أو فضيلة؟

قال : الاخلاص لله عز وجل واجب لازم فى جميع الأعمال، لأن الله عز وجل يقول : «وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين»(١). وقال تعالى : «فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا»(٢).

فكل من داخله فى عمله اعجاب أو رياء، أو حب محمدة، أو كراهية مذمة فى اسقاط المنزلة فليس بمخلص فى عمله، لأن الله عز وجل لايقبل الا ماكان خالصا، كما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: (يقول الله عز وجل يوم القيامة: من عمل عملا أشرك فيه غيرى، فأنا برئ منه، وهو الذى أشرك) (٣).

قلت : من أين مخرج الاخلاص؟

قال : من الرغبة والرهبة فى أصل العقود قبل العمل، فاذا هيجه للعمل رغبة أو

---

(١) البينه : ٥ (٢) الكهف : ١١٠

(٣) حديث (من عمل عملا) أخرجه ابن ماجه فى الزهد، والامام أحمد فى المسند ٣٠١/٢، ٤٣٥.

رهبة[٤] واعترضت عليه الآفة فدفعها بقلبه، وكرهها بعمله، فقد أخلص الله عز وجل فى عمله.

قلت : اضرب لى فيه مثلا أستعين به على عملى، وأتقوى به على الفرار من نظر الناس لى.

قال : ان الشجرة اذا تبين عروقها انقطعت عن شربها، ولم تحسن فروعها، وجف ورقها، ولم تثمر، ولم ينتفع بها، وذهب قدر قيمتها. فاذا غاصت عروقها، وغابت عن الناظرين اليها، كثر شروبها، وجرى مآؤها، وتزايدت عروقها، واخضر ورقها، وطاب ثمرها، وجناها صاحبه، وكثر قدر قيمتها.

وهكذا يافتى اذا كان العمل الصالح له أصول فى القلب لصاحبه عن الخلق، زكا فى نفسه، وطهر من الأدناس، وكثر الثواب لصاحبه، واذا بدا شئ من اعتقاد قلبه، ومن أصول علمه، لم يأمن اليه من أبصار الناظرين اليه، ومازجه حب المحمدة.

وكلما أخفى العامل لله عمله، زاد فى قدر الصدق والباخلاص له عنده، وأعطى أكثر الثواب، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم: (عمل السر يزيد على عمل العلانية بسبعين ضعفا)[٥].

قلت : ماأخوف ماتخاف على فى وقت اخمال عملى[٦]، وحيث لايرانى الا ربى؟

قال : أخوف ماأخاف عليك فى ذلك الوقت : الاعجاب، لأن الرياء غائب عنك فى ذلك الوقت، لال أن تستحسنه بقلبك، وتحب اطلاع الناس على حسن سريرتك، وهم لا يعلمون ذلك منك، وأنت حينئذ الذى لاينجو من الرياء اذا قبلت ذلك.

❄ ❄ ❄

(٤) المراد : رغبة فيما عند الله، ورهبة من وعيده. أما الرغبة والرهبة من الدنيا فلا تدفع الى الاخلاص.

(٥) حديث (عمل السر) أخرجه الترمذى وأبو داوود عن حذيفه.

(٦) اخمال عملى : خفاء عملى

مسألة (١٥)

فى الريــــاء وبيانه

قلت : رحمك الله، ماأصل الرياء ؟

قال : حب الدنيا.

قلت : كيف ذلك ؟ اكشف لى[١] عن بيان ماتقول، وأوضح لى الحجة فى ذلك.

قال : انه لما أحب الدنيا، أحب البقاء فيها، فأراد ثبات العدالة فيها، ونشر الجاه، وجميل الذكر، وحسن الثناء، وأحب أن يحسن مذهبه عند أبنائها، ليتسع مراده فيها.

قلت : مامعنى الرياء؟

قال : حب المحمدة من الناس على الفعل الحسن.

قلت : ماعلامة المرائى؟

قال : ثلاث خصال : أن ينشط فى الملأ، ويكسل فى الخلاء، ويجب أن يحمد على جميع أموره[٢].

❋ ❋ ❋

---

(١) فى الأصل (اكشفه لى).

(٢) فصل المحاسبى موضوع الرياء فى بابه من ·الرعاية لحقوق الله).

وفى باب اليقين وحسن الظن بالنفس من (آداب النفوس). وفى مواضع كثيرة من كتبه وأقواله. ولكن أجمع ماكتب وأوجزه فى كتاب (أعمال القلوب والجوارح) ص ٦٤ ومابعدها، وخلاصته.

الرياء نوعان : نوع قليله وكثيرة شرك. ونوع ليس بشرك.

أما الذى قليله وكثيره شرك فهو أن يظهر الانسان من فعله مالا يرغب به فى ثواب الله ولا يرهب من عقابه، ويسر فى نفسه العبادة لغير الله، ويظهر للناس أنه يعبد الله، لأنه لايعبد الله فى سره، ويظهر انه يعبده فى جهره، وهو من صفة المنافقين.

وأما الذى ليس بشرك فهو رياء أهل التوحيد، الذين وحدوا الله فى السر والعلانية. والرياء منهم: أنهم أظهروا الخير لا لرغبة فى ثواب الآخرة، غير أنهم رغبوا فيما فى أيدى غيرهم، ونظروا الى الناس يعظم بعضهم بعضا، ويثيبون على التقى، فأظهروا مايرجون عليه من الناس الثواب.

وقد يعمل الرجل يريد به الآخرة، ويعبد الله فى السر والعلانية غير أنه يحب أن يظهر العمل عليه، وينسب حسن الفعل اليه. وهؤلاء ضروب شتي ، فمنهم عالم ، ومنهم جاهل.

فاذا كان عالما يظهر أعماله ليقتدى بها أمثاله فقد أحسن وأصاب، وان لم يكن مقامه داع الى الله، ولكنه يجب أن يظهر عليه الاصلاح لينال من دنيا الناس، فهذا أصابه الضعف لسوء ارادته.

وآخر رسخت منه الطاعة لله، يجب أن يظهر طاعته لله ليعطف الناس عليه فيسره ذلك وتقضى حوائجه، ويزداد بذلك طاعة لله، فهذا ليس بمستطيل فى طاعة.

وقد يظهر الطاعة لمكان ستر الله عليه، وحفظه من قول السوء، وهذا كله ليس بشرك ولا نقص.

مسألة (١٦)

فى صفة الإعجاب وبيانه

قلت : رحمك الله، ما الاعجاب الذى تخاف على منه:

قال : النظر الى نفسك بالعمل، واستكثاره عند نفسك، مع نسيان النعم من الله عز وجل، والتوفيق، وحمد النفس على فعلها الحسن. واستكثار الشئ هو : الاعجاب، لأن الله عز وجل يقول: «ويوم حنين اذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا»[١]. فالاستنكار هو : الاعجاب.

قلت : فمنا يدفع الاعجاب، وبما يزول عن القلب؟

قال : أن تعلم: أن الله عز وجل هو الذى ابتدأك العمل، موهبة منه لك، أو نعمة منه عليك، اذ خصك بذلك، بلا عمل استحققته[٢].

فاذا علمت أنها نعمة من الله عز وجل، وجب عليك الشكر للمنعم على النعم.

قلت : فما ميراث ذلك ؟

قال : القوة علي العمل، والزيادة منه.

قلت : رحمك الله ، زدنى حالة تقوينى على دفع الاعجاب.

قال : أخبرنى يافتى، علام أعجبت؟ وبم أعجبت؟ أبشئ هو لك؟

قلت : بشئ هو لى .

قال : ادعيت علم الغيب، وماعلمك أنه لك، وقد غيب عنك قبوله، وأنت غير آمن من اعتراض علم الغيب، وماعلمك أنه لك، وقد غيب عنك قبوله، وأنت غير آمن من اعتراض الآفات فى فساده.

قلت : فان قلت: انى أعجب بما ليس لى، أيكون جائزا فى العلم؟

---

(١) التوبة : ٢٥.
(٢) أى : بلا حق لك عند الله استحققت به هذه المنة والنعمة.

قال : هذا أيضا محض الجهل، لأنه ليس من صفات أهل العلم: أن يعجبوا بكيس الصيرفى، وماليبس لهم.

قلت : فما السبيل الى صحة ذلك؟

قال : تعلم أنها نعمة وردت عليك من الله عز وجل، وموهبة منه لك، أن يتقبل منك، وتخاف من اعتراض العدو، وفساد الأعمال، فيلحقك من ذلك الاشفاق على العمل.

❄ ❄ ❄

مسألة (١٧)

فى صفة الفرح بالعمل

قلت :رحمك الله، كيف أفرح بالعمل ؟ وكيف صحة فرحى به ؟

قال : تفرح لتوفيق الله اياك على العمل، ومعرفته لك، واستعماله اياك، بما عرفك ووفقك وقواك وهداك وأرشدك. فتزداد له شكرا، وتعلم أنه فضل من الله ونعمة.

فهاهنا أباح لك الفرح كما قال عز وجل : «قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون»[1].

❄ ❄ ❄

---

(١) يونس : ٥٨.

مسألة (١٨)

فى صفة الشكر لله عز وجل

قلت : رحمك الله، ما علامة الشكر لله عز وجل؟

قال : الزيادة، لأن الله عز وجل يقول : «لئن شكرتم لأزيدنكم»[١] والشكر فى نفسه ومعناه: أن تعلم أن النعمة من الله سبحانه وتعالى. وأنه لانعمة على الخلق من أهل السموات والأرض الا وبدايتها من الله عز وجل، فتكون الشاكر لله عز وجل عن نفيك، وعن غيرك، بمعرفة نعم الله على الخلق جميعا، فهذا غاية الشكر.

قلت : يلزمنى على الشكر شكر ؟

قال : نعم، هذا لايلحقه عقل، ولايحيط به فكر، ولايستطيعه جسم، ولايقوم له قلب، ولكن الله عليك، وشكرك اياه عليها، وشكرت الله الذى وفقك لذلك، ثم فاض حكمه على لسانك فنطق بالحمد لله على نعمه فى جملة النعم، بمعرفة النعمة أنها من الله عز وجل. هذا شكر الشكر ليس له نهاية فى الشكر، فيقل كثير من شكرك عند قليل ماأنعم به عليك.

قلت : كيف أزداد فى الشكر اذا علمت أن معى قليلا من الشكر وأنا مفرط فى الشكر ؟

قال : تعلم أن قليلا مما معك من الشكر عظيم من عطاء مولاك. فلو جئت بأعمال الخلائق كلم شكرا لوجب عليك لذلك فى نفسك مالا تحمله جوارحك، ولا يقوم له عقلك من الشكر، فحينئذ تقارب كثيرا من الشكر.

❃ ❃ ❃

---

(١) ابراهيم : ٧ .

مسألة (١٩)

فى صفة الصبر وبيانه

قلت : رحمك الله، ما معنى الصبر ؟

قال : المقام على مايرضى المولى عز وجل بترك الجزع. قال تبارك وتعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم : «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه»[1]. قال مجاهد: اصبر نفسك: احبس نفسك. فالصبر هو: حبس النفس فى موضع العبودية من الصبر، مع نفى الجزع، لأن ضد الصبر الجزع. فاذا قلت : نفى العبد الجزع، فهو فى مقام العبودية من الصبر.

قلت : علام يكون الصبر؟

قال : الصبر داخل فى ثلاثة : صبر على طاعة الله عز وجل، وصبر عن معصية الله عز وجل، وصبر على مصائب الدنيا.

قلت : فما الذى يقوينى على الصبر؟

قال : أشياء كثيرة.

قلت : صف لى منها شيئا.

قال : أحدها: مافرض الله عليك فى الصبر حيث قال تعالى: «ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلوا أخباركم»[2].

والثانية: معرفة قدر عظيم الثواب، لأن الله عز وجل يقول: «وجزاهم بما صبروا جنة وحريرا»[3].

قلت : دلنى كيف أصبر ؟ ولأى علة أصبر؟ ومتى تنكشف لى حالة الصبر لرغبة الثواب؟

قال : ألم تسمع الى قوله عز وجل : «هل أتبعك على أن تعلمنى مما علمت رشدا. قال انك لن تستطيع معى صبرا. وكيف تصبر على مالم تحط به خبرا»[4] فاذا لم تدر لى علة تصبر، لم تحتمل الصبر.

---

(١) الكهف : ٢٨
(٢) محمد : ٣١.
(٣) الانسان : ١٢
(٤) الكهف : ٦٦ - ٦٨.

قلت : متي أحتمل الصبر، ومتي تخف على مؤنة التعب فى الصبر؟

قال : اذا علمت أنك تصبر لثواب الله عز وجل، ولعظيم قدر الصابرين عند الله تبارك وتعالى، فاذا استوطنت علم هذا فى قلبك تحملت الصبر، وسهلت عليك السياسة، وسقط عنك عظيم طول تلك المكابدة، ودخلت الجوارح فى الطاعة بعذوبة وسماحة.

قلت : الحالة التى تزيد في قدر الصبر من العلوم الباطنة[٥] ماهى؟

قال : علم القلوب بمشاهدة الآخرة، وتور اليقين، يزيد فى قدر الصبر، كما قال حارثة: (... كأني انظر الى عرش ربى بارزا، والى أهل الجنة يتنعمون، والى أهل النار يعذبون، فأظمأت لذلك نهاري، وأسهرت ليلى)[٦].

قلت : فكيف يكون العبد عندك فى شئ من الكد الشديد، والاجتهاد الطويل، وهو لايجد ألم ذلك؟

قال : بكون هذا منه فى كثير من الأوقات، وذلك على قدر مااستولى على القلوب من الهيبة، ووكدت فيها المعرفة، فعندها تشرق القلوب بنور اليقين على منازل المقربين، وكرامات الله للمجتهدين؛ فتستغرق الأوهام فى تعجيب نفاذ القدرة، واتقان الصنع، فتشتغل الهموم بفكر القلوب الى ماوقع فيه وبه التعجب من استغراق معرفتها، وعجائب حسن صنع الله، والاتقان، فتنسى الأتعاب، ويشغلها عن الالتفات الى مواضع ألم التعب، لعظيم قدر ماكشف عن أبصار قلوبهم.

قلت : اضرب لى مثلا أستعين به على فهم المخاطبة، ليستقر عندى ماتقول.

قال : ألا تري الى قصة يوسف عليه السلام حيث قالت له امرأة العزيز:

---

(٥) العلوم الباطنة هى علوم القلوب، كشهود الله فى آثاره، وشهود الهيبة والعظمة، واليقين بالغيب وبالآخرةو وأشباه ذلك.

(٦) تمام الحديث: عن الحارث بن مالك الأنصارى أنه مر بالنبى صلى الله عليه وسلم فقال له: (كيف أصبحت ياحارثة؟ قال: أصبحت مؤمنا حقا. قال: انظر ماتقول، فان كل شئ حقيقة، فما حقيقة ايمانك؟ قال: كأنى أنظر الى عرش ربى بارزا) الحديث. انظر مجمع الزوائد ٥٧/١. وقد عزاه للطبرانى والبزار. ورواية الطبرانى فيها ابن لهيعة . ورواية البزار فيها يوسف بن عطيه. لايحتج به.

«أخرج عليهن فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن وقلن حاش لله ماهذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم»[٧]. ألا ترى يافتى أنه لما فاجأ القلوب والعقول، تعجبن منه، ومن اتقان الصنع فيه، واستغرقت عقولهن. وقطعن أيديهن وهن لا يشعرن، ولايجدن لذلك ألما، حتي غاب عنهن وجدن لذلك ألم القطع؟

وهكذا يافتى، اذا استغرقت القلوب من تعجبها فى حسن أيادى سيدها، ونفاذ قدرته فيها، وصنعه فى اتقانها، شغلها ذلك عن النظر الى الآلام، ولم يجدوا تعبها، لعظيم قدر ماغلب على عقولهم من التعظيم لله والهيبة والاجلال له.

قلت : هذا الصبر، فما التصبر ؟

قال : هو حمل النفس على المكاره، وتجرع المرارات، وتحمل المؤمن والمكابدات، يريد بذلك تمحيص الجنايات رجاء الثواب، ومطلب الصابر ذرى غايات الطاعات.

والمتصبر يجد كثيرا من الآلام، والصابر قد سقط عنه شديد المكابدات، فمذهبه فى العمل على الطيب والسماحة[٨].

قلت : هل بين الصبر والتصبر حالة؟

قال : نعم، بينهما حالة تسمى التنعم.

قلت : ومامعنى التنعم فى مثل هذا الموضع؟

قال : لما تصبر العبد، وعلم الله عز وجل منه طول اجتهاده، رفع الله له علما من الآخرة يدله على منازل الصابرين، ووجد الحلاوة الدائمة، وعرف قدر الطاعة، وعلم أنها نعمة من الله عز وجل، ولطف وبر، فامتزجت المعرفة بملاحظة المنعم، فتنعم القلب سرورا بالمنعم. فهذه حالة تحمله على الدخول فى حالة واحدة، أو متفاوتون؟

قال : متفاوتون، بعضهم أفضل من بعض.

❄ ❄ ❄

(٧) يوسف : ٣١

(٨) المتصبر يجد كثيرا من الآلام لأنه يجاهد ماتجده نفسه من ألم النازلة، أو فقدان المحبوب، فهو يحاول الصبر وليس صابرا على الحقيقة. أما الصبر الجميل ففيه علم بحكمة النوازل أو الفقدان، وفيه احساس بالبديل من لطف الله، وجمال الانتصار على النفس، ولذة موالاة الله لمن أحب.

مسألة (٢٠)

فى صفة الرضا وبيانه

قلت : ما السبيل الى مقام الرضا ؟

قال : علم القلب بأن الله عز وجل عدل فى قضائه، غير متهم فيما حكم.

قلت : من أين مخرج الرضا ؟

قال : من حسن الظن بالله، والمعرفة بأن الله تعالى غير جائر فى حكمه.

قلت : متى يسهل على الرضا ؟

قال : اذا عرفت عواقب الأمور، وأن اختيار الله عز وجل خيرا من اختيارك لنفسك.

قلت : اشرح لى كلاما أعرفه عنك.

قال : اذا أبصرت العقول، وأيقنت القلوب، وعلمت النفوس،وشهدت لها العلوم: أن الله عز وجل أجرى بمشيئته ماعلم أنه خير للخلق فى اختياره ومحبته، وعلمت القلوب: أن العدل من واحد ليس كمثله شئ، خرست الجوارح أن تعترض على من علمت زنه عدل فى قضائه، غير متهم فيما حكم (فسر القلب من قضائه)[1].

قلت : مامعنى الرضا ؟

قال : سرور القلب بمر القضاء.

قلت : فما ضده ؟

قال : السخط.

قلت : وما معنى السخط ؟

قال : تبرم القلب وتسخطه وكراهيته لحلول القضاء، وكثرة الاختيار منه بالتملك. وقد قيل لأبى بكر رضى الله عنه: ألا ندعو لك طبيبا؟ فقال : (انه قد رآنى). قيل له : فما قال لك؟ قال: (قال: انى فعال لما أريد)[2]. وقال عثمان بن

(١) مابين الحاصرين زدناه من (حلية الأولياء ١٠/١٨٩).

عفان رضى الله عنه لعبدالله ابن مسعود فى مرضه: ماتشتكى؟ قال: (ذنوبى). قيل: فما تشتهى؟ قال: (رحمة ربى). قيل: أفلا ندعو لك طبيبا؟ قال: (الطبيب أمرضنى)[٣].

قلت: صف لى حالة تكون لى قوة على الرغبة فى طلب الرضا، ووجه لى وجها ظاهرا ليقرب منه فهمى، ويضبطه عقلى، وتستعمله جوارحى، وألزم نفسى فرض ذلك، ويقع لى خوف التخلف عنه.

قال: أما الوجه الظاهر: فان الله عز وجل يقول: «رضى الله عنهم ورضوا عنه»[٤]. فوقعت المدحة من الله عز وجل على الراضين.

وقال النبى صلى الله عليه وسلم: (من رضى فله الرضا، ومن سخط فله السخط)[٥].

وأما الوجه الباطن فهو: علم القلب أن الرضا عن الله عز وجل فيما قضى من أمر مايرضى المولى كما قال الحكيم:

رضيت وقد أرضى اذا كانت مسخطى

من الأمر مافيه رضا من له الأمر

وكما قال: دخلت على بكر بن عبدالله المزنى[٦] أعوده فقال: (يااخوتاه، لقد بت بليلة مايسرنى أنها أعيدت وأن لى كذا وكذا، ومايسرنى أنها اذا كانت لم تكن).

فاذا علمكت أن الله عز وجل ناظر اليك فى احتمالك مؤنة ماقضاه عليك احتملت ذلك لعلمك بنظر الله اليك فى حالة المحنة. يرى منك استبسالك، والقاء كتفك، وشدة فاقتك، وحسن تذللك، وسرعة قبولك، واستقبالك المحن سرورا بمفاجأة

(٢) انظر سير السلف الصالحين ص ٧٥.

(٣) انظر سير السلف الصالحين ص ١٣٠.

(٤) المائدة: ١١٩، المجادلة: ٢٢ البينة: ٨.

(٥) حديث (من رضى فله الرضا) أخرجه الطبرانى عن عبدالله بن عمرو ابن العاص فى الأوسط. وفى سنده كلام.

(٦) بكر بن عبدالله المزنى من كبار العلماء الزهاد، وأهل الحديث، مات عام ٢٢٠هـ.

المحن، والرضا بذلك، لأن الله عز وجل يحب ذلك من عباده. قال الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم: «واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا»[٧].

وقال ابن عون[٨]: لما بعث الحجاج في طلب سعيد بن جبير، وأخذ عليهم المواثيق لئن رأوه لا يدونه، فأخذ، فرزت الرسل شيئا مما وهبه الله تعالى له، فأعجبهم ذلك وراعهم، فأقبلوا يبكون ويتنصلون وقالوا: اعذرنا عند ربك. فقال سعيد: (ماأعذرني لكم، وأرضاني بماسبق من علم الله في).

قلت: يرحمك الله، ماوجود الرضا في القلب؟

قال: علم القلب بتوفيق الله عز وجل، وأنه نعمة من الله تعالى، أسعفهم وهداهم للبصيرة، ومن عليهم بالرضا، فعندئذ يكون للشكر هياج في القلب يقويهم على دوام الرضا عن الله عز وجل.

قلت: يحتاج الراضي الى سبب يثبت به، ويزيد في قدر الرضا عنده ؟

قال: نعم، خوف السلب يديم له حالات اثبات الرضا، ومعرفة التقصير في كل أحوال المريدين.

❄ ❄ ❄

---

(٧) الطور : ٤٨.

(٨) ابن عون، محمد بن عون عالم زاهد محدث عاش في البصرة، ومات عام ٢٣٠هـ.

مسألة (٢١)

فى صفة ورود المعرفة الى قلوب العارفين

قلت : رحمك الله، كيف ورودها الى القلوب، ساكنة أو متحركة؟

قال : أما هى فى الأصل فساكنة بالاقرار بالعبودية بمعرفة التوحيد، وأما فى هيجان ورودها فمتحركة غير ساكنة، كحدور الماء من مجاريه الى مفيضه، حتى يسكن، فاذا سكن راق وصفا.

وهكذا يافتى المعرفة، مضطربة غير ساكنة فى حدودها الى القلوب، حتى تسكن فى مفيضها كسكون الماء فى مفيضه، فعند ذلك يكون من العبد الهدوء والعلم والحلم، والأناة وحسن الظن بموعود الله عز وجل، وتصديق القلوب بما وقع به من الموعد والوعيد.

قلت : الغالب على قلوب العارفين ماهو؟

قال : أشياء كثيرة، منها : دوام الخوف والرجاء والحياء، وكل حالة جميلة.

قلت : بسكون أو اضطراب؟

قال : لهذه الحالات يافتى هياج فى حركاتها، وسكون فى وطناتها[1]، واستعمال فى خلواتها، ووجود فى غدواتها، ومسير الى مناهلها، وفوائد فى زوائدها، وفطنة فى بصائرها، ونفاذ وهم فى استدراك مرادها.

قلت : فأى شئ يعقد المعرفة بالقلوب بعد جولانها، وأى شئ تولده بعد هيجانها، ومالذى تورثه وتخلفه بعد سكونها وهدوئها؟

قال : خصال ست غير معدومة عند أهلها.

قلت : اذكر لى منها .

---

(١) الوطنات : استقرار المعارف حتى تصبح معرفة وحالا فى وقت واحد. انظر (تعريفات الجرجانى).

قال : الخوف المبرح لصفاء معرفتها[٢]، والصفاء الدائم لما رأت من ألطاف سيدها، وكثرة العلم والحلم، وطول الألم والأسى وخوف الفوت[٣]، وحب فراق الدنيا، والتوحش من أهلها[٤].

قلت : أجمل لى حالات العارفين ماهى ؟

قال : عن أى حالات العارفين تسأل ؟

قلت : أسأل ان تدلنى منها على حالة تثبتنى فى التواضع، وتكمل لى الحياء، وتجمع لى الرعاية، وتمزج لى السرور بالمقدور، وتسقط عنى كثيرا من الاعجاب ويدخل على منها مطالع الامتناع عن كل سبب يجر الى دواعى فتنته.

قال: الحمد لله الذى وفقك للصواب، ودلك على الرشاد، وكشف عن قلبك غطاء ظلمة الجهل. الآن رجوت أن تكون قد قربت من المعرفة، ووصلت الى بابها.

يافتى، ان الحالة التى تجمع لك الحالات هى كلها فى حالة واحدة: هى المراقبة، فألزم نفسك ودوام المعلم بنظر الله اليك فى حركاتك وسكونك وقعودك، وذهابك ومجيئك، فانك بعين الله عز وجل، في جميع منقلبك، وانك فى قبضته حيث كنت، وان عين الله على قلبك، فناظر الى سرك وعلانيتك.

وهذه الصفة يا فتى بحر ليس له شطآن، بحر تجرى منه السواقى والأنهار، وتسرى فيه المراكب الى معادن الغنيمة.

قلت: فما معنى قولك فى البحر، والتمثيل به؟

قال: أما البحر فهو العلم الذى وصفته لك، وهو العلم الذى ليست له نهاية و

(٢) يكون الخوف مقارنا لصفاء المعرفة، لأنها تكون قد كشفت عن الحقائق واضحة ، ومن ثم يخاف العارف أن تضطرب فيفقد عرفانه.

(٣) المعرفة تعقب الألم، لأن العارف يعلم أنه بم يقم بحقها ولن يستطيعه، ويخاف أن يفوت عمره دون أمنيته.

(٤) يتوحش العارف من أهل الدنيا لما سيطر عليهم من الجهل والعمى.

لاغاية، وهو علم القلب بقرب الرب، وهو العلم الذى يؤدى الى العظمة، وهو البحر الذى ليس له حد ولا نهاية.

حصرت قلوب العارفين عن التفتيش بكيفته، وانقطعت أوهام الموقنين باستدراكها بالكلية، ورجعت أبصار قلوبهم خاسئة هائبة، اجلالا وتعظيما لما سارت أوهامها فى بحر المعرفة، ولجحت فى تيارها، وأقلعت بها شرعها [٥]، رجاء سرعة السير الى كنوز العلم منها.

قلت: أى شيء بلغوا من ذلك؟

قال: انما مبلغهم من ذلك على ما طاب لهم الريح، وسارت بهم الريح، واستقاموا على الاستواء حتى وصلوا الى معادن الجواهر، فتخيروا منها مايسطع بالهداية.

قلت: رحمك الله، قد صعبت على الأنوار، ودققت على المذاهب وأبعدت على الشقة، بعد أن رجوت بلوغها، وحدثتنى نفسى بطول المدة قبل بلوغ الغاية.

قال: لا تعجل، انما قربت عليك البعيد، وسهلت عليك الشديد.

قلت: وقد سمعت ماوصفت؟

قال: حيث رجوت أن تكون قد فهمت عنى. ويحك!! عجزت، بعدئذ دللتك على كنوزها، وأبنت لك المنار على الحجة عليها [٦]، وقربتك الى بابها، وزدت في تحريضك على الهجوم.

ويحك!! لا يضق قلبك، ولا يفتر عزمك، ولا تحدث نفسك بالضعف فى أمرك، ان المعونة متألقة الى من طلبها، ومنصبه الى من زشفق عليها.

فليكن مثلك في طلب المعرفة مثل الراعى الشفيق الكيس الرفيق المحتال

---

(٥) شرعها: بضم الشين والراء جمع شراع.

(٦) يعنى: وضعت لك العلامة على الطريق لتهتدى.

المتأدب اذا نفرت عنه الغنم فى رؤوس الجبال، وبطون الأودية، صاح بها صيحة من يريد أن يذودها عن مراتع الهلكة، فاستجمعت له ولحق آخرها بأولها، فسار بها حيث يريد.

فهكذا يا فتى اذا أردت المعرفة رجعها، فكن حريصا عليها، معنيا فى طلبها، متفقدا أحوالها، عاملا فى [illegible]سيها، راغبا فيها رغبة من قد عرف قدر منافعها، حتى اذا وصلت الى ش[illegible] منها، دلك زولها على آخرها، واستجمعت لك برفقك بها، وح[illegible]ن صبرك عليها، كما استجمعت الغنم لراعيها، فسرت في محجة الأبرار [7]، الى منازل الأخيار.

قلت: الآن شرحت قلبى، وكشفت عنى كربى، وزدت فى رغبتى ونشاطى للازدياد فى مرادى، فاصبر لى، واحتسب الثواب فى، فانى قد رجوت أن تكون سببا لصحو قلبى، والبرء من سقمى، والفرج من كربى، والحياة من موت قلبى، فلا تبعدن على.

قال: اصبر على جفوة الطبيب المتفقد، والدليل المرشد، تجد المنفعة عند عواقب أمورك، واعلم أنى انما أكويك لأبرائك، وأداويك لأشفيك، وأجرعك المرارة لتعقبك الحلاوة، وأحملك على الشدة لتصير الى موضع الراحة، وأحضر بك الخشونة لتصير الى موضع اللين والسهولة.

قلت: أفهمنى معنى ما تقول.

قال: أو لم تفهم معنى قولى لك؟ انى أخاف أن تكون قد أتعبتنى.

---

(٧) هذا منهج متكامل محدد للمعرفة وطلبها حدده المحاسبى فى:
١- الحرص عليها، والعناية بطلبها.
٢- التأمل والتدبر فى كتاب الكون لاستخلاص زحوالها.
٣- العمل بمعانيها سلوكا بعد عملها.
٤- الرغبة فيها وهوايتها.
٥- ربط الأوائل بالأواخر، وعدم الفصل بين جزئياتها.

قلت: قد فهمت عنك، الا أنى قد طلبت الزيادة من حسن شرحك، ليزداد فهمى بتكرير الألفاظ منك الى ، لأنه ليس الشاهد الواحد مثل الاثنين، ولا الخبر مثل المعاينة.

فقال: أحسنت. ثم سكت سكتة، ثم قال: لا يغرنك ثنائى عليك، وحسن الألفاظ منى اليك، فانى انما أضع لك الأساس لترفع البناء، ولا تفرح بالوصف دون العمل، ولا تعمل العمل بغير وجل، ولا تستحسن الوصف لاستكثار العلم، وعليك بالجد والاجتهاد، ودوام الكد والمبادرة، والانكماش (٨)، فانك مطلوب، فاعمل على اليقين، واترك الشكوك، وكن وصى نفسك، ولا تؤخر اليوم لغد، ولا تتوان فى التوبة، فان الموت يأتى بغتة. ألا وان الدنيا ميدان السابقين، وسجن المؤمنين (٩)، وروضة المنافقين، ومن لم يكن فى الدنيا على رحلة الى الآخرة بعدت عليه الشقة، وطالت عليه الطريق، وتحير بحصر الضيق. وكن ناصحا لله عز وجل فى نفسك وفى غيرك.

❄ ❄ ❄

---

(٨) الانكماش: اجتماع الهمة وعدم تشتتها، والتفرغ الكامل لطلب المعرفة.

(٩) كتب القاضى أبو زيد الدبوسى بابا كبيرا فى كتابه (الأمد الأقصى) بعنوان (كتاب السجن والمملكة) فيه تفاصيل لم يسبق اليها، ولم يلحق بها فى بيان كون الدنيا سجنا حابسا لحرية المؤمن من كل جهاته، وأن الحرية الكاملة فى الآخرة. فليرجع اليه من أراد فى دار الكتب المصرية برقم ٨٤٥ تصوف. ومنه نسخة ناقصة قليلا فى ذالمكتبة الأزهرية فهرس التصوف. الجزء الرابع من الفهارس.

مسألة (٢٢)

فى معنى المعرفة وبيانها

قلت : يرحمك الله،مامعنى المعرفة وبيانها ؟

قال: تعرف الله عز وجل بما عرفك به نفسه سبحانه وتعالى [١].

قلت: كيف ذلك؟ اشرك لى.

قال: تعلم أن الله عفو قدير، جبار كريم، عظيم حليم، الأول قبل كل شىء، والآخر بعد كل شىء، يعلم دبيب حركة الصغيز، وحزاز حركات الفطن، ومعانى تواتر الهموم، ويعلم خفى خفيات السرائر، ومكنون ماخطر فى الضمائر.

يا فتى، من يستطيع أن يصف أقل القليل من حسن صنعه، ونفاذ قدرته فى خلقه، وكثرة أياديه ومنته؟

تكل الألسنة، وتحصر القلوب، وتحطم النفوس [٢]، ويتلاشى الفكر، وتضمحل العلوم، وتتحير العقول، وتتساقط الأوهام، وينقطع مبلغ منتهى النفس عن ارداة الدخول فى معرفة الجليل جل جلاله، وعظيم عظمته، وكبير كبريائه.

ولو اجتهدت قلوب العارفين الأولياء بحدة فهومهم، واثبات يقينهم، وقوة علومهم، وخفى مرادهم، وقرب ذهنهم، وسعة فطنتهم، وكشف عينهم، ونفاذ هممهم الى استدراك مرادهم، وغائص الفتنة من بصيرتهم، وحسن عقولهم، وفراغ قلوبهم لمطالبة ارادتهم، واصابة توفيقهم، لكان ما نالوه عند ما لم ينالوا من جميع ما أرادوا كلا شىء.

---

(١) وهو ما جاء معرفا بالله تعالى فى القرآن والسنة، نعرفه ونؤمن به كما هو، دون تأويل ولا دخول فى فهمه بالعقل، فالله قديم، والعقل مخلوق حادث، ولا يجوز أن يحيط الحادث بالقديم، والعكس صحيح. انظر (الفيض الربانى للنابلسى كتاب الايمان). ورقة ٢٥ وما بعدها.

(٢) تحصر، وتحطم، بالبناء للمجهول: تخرس وتعجز.

فسبحانه جل جلاله وثناؤه، وتقدست أسماؤه، حصرت قلوب أولى الألباب عن التفتيش فى ذلك بكيفيته، وانقطعت أوهامهم عن مبلغ استدراك علومهم بكليته، ورجعت أبصار قلوبهم خاسئة اجلالا لعظمته، بقدرته كون الأسباب تكوينا، وأتقن الصنع اتقانا متينا، وكل شىء كان فهو قلبه، وكل شىء يكن فهو بعده.

خلق الأشياء بدلالة مستدل تدل على دلالته، وأحكمها صنعا بغير مثال سبقت مشيئته شاء الأشياء بلا مشيئة من غير مشيئته (٣).

فتبارك منشىء وهو السميع البصير (٤).

فاذا عرفته هذه المعرفة، لزمت قلبك الرغبة والرهبة، وعظمته واستحييت منه وراقبته.

قلت: بم يتزايد الناس فى ذلك؟

قال: على لزوم القلب لنفاذ القدرة، واتقان الصنع.

قلت: فبم يتقوى على ذلك؟

قال: بحسن الذكر والاعتبار.

❋ ❋ ❋

---

(٣) يعنى أن مشيئته سبحانه وحدها هى التى تعلقت بالأشياء بلا مشيئة غيره.

(٤) فى هذه الآية يتجلى التنزيه والتشبيه، فليس كمثله شىء تنزيه، وهوالسميع البصير تشبيه يرجع الى التنزيه. وبيانه: أن السمع والبصر من صفات الانسان، وقد أثبت الله تعالى لذاته سمعا وبصرا، والحكم الحق هنا: اثبات ما أثبته لنفسه دون البحث عن كيفيته، والايمان به كما ورد دون تأويل ولا تفسير على مذهب السلف، فنحن نثبت الوصف الحميد لله تعالى، وننفى عنه ما يشبه بخلقه كما فى الاية.. أما الخلف فقد أجازوا تأويل هذه الكلمات المتشابهة فى مواجهة أهل الالحاد والتجسيم لما تعاظم خطرهم على الفكر الاسلامى . والآية: «ليس كمثله شىء وهو السميع البصير» من سورة الشورى: ١١.

مسألة (٢٢)

فى بيان معنى الاعتبار

قلت : مامعنى الاعتبار؟

قال: الاستدلال بالشئ على الشئ.

قلت : مامعنى الاستدلال بالشئ على الشئ؟

قال : هو أن تنظر بقلبك الى الشئ المتقن، فيلحق قلبك التعجب من نفاذ القدرة، واتقان الصنع، وحسن التدبير فيه، ثم لم تقع عينك على شئ الا دلك الشئ على غيره.

قلت : كيف ذلك ؟ اشرحه لى.

قال : يدلك المفطور على أن له فاطرا[١].

قلت : أو لم أعلم قبل ذلك أن له فاطر؟

قال : بلى، ولكن هذا من طريق التنبيه فى الفروع، وذلك من اعتقاد القلوب، لأن الاعتقاد انما هو تطوية للفكر، وزيادة فى الايمان، ويدلك المفطور ويدلك المخلوق على الزيادة فى معرفة الخالق، ويدلك المصنوع على الزيادة فى معرفة الصانع، ليكون منك التعظيم له، وتزداد فى معرفة القدرة، فتنظر الى الأشياء بعد ذلك بخالقها، والى المصنوع بصانعه، والى المفطور بالفاطر، فنظر الى الأشياء بعواقبها.

ثم يدلك وجود ماعلمت منها على الشئ المغيب عنها، أنه أعجب مما رأيت وعلمت، وأن ما علمت عند مالم تعلم كلا شئ فى لا شئ.

قلت : وكيف ذلك ؟

قال : انما تنظر على قدر عقلم، وماسمت اليك همتك، وأصاب وهمك.

قلت : الناس متفاوتون فى الاعتبار ؟

قال : نعم، على قدر صحة العقول، وقوة الايمان، وماورد على من ذلك على قدر

---

(١) هذا من بداية المعرفة. أما النهاية فالفاطر دليل على المفطور. أى أن بداية المعرفة تكون من الجزئى الى الكلى، ثم فى النهاية من الكلى الى الجزئى. كما سيأتى بعد قليل.

اتساع المعرفة[٢].

قلت : شئ غير هذا ؟

قال : نعم، على قدر طهارة القلوب، لأن مخرج الاعتبار من القلب، فاذا خرج من قلب طاهر نفذ فى الغيب، وسمت به الهمة، وتراقى به الفكر، وىم يمنعه مانع من الأدناس، فوافق مراد القلب، وصفى معرفة النفس، كما قال وهب بن منبه [٣]: قال الحواريون: ياعيسى، من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون؟ فقال عيسى: هم الذين نظروا الى باطن الدنيا، حين نظر الناس الى عاجلها، وأماتوا مايخشون أن يميتهم، وتركوا منها ماعلموا أنه سيتركهم، فصار استكثارهم منها استقلالا، وطلبهم لما أدركوا منها قوتا، وفرحهم بما أصابوا منها حزنا، فما ارضهم من نائلها رفضوه، وما عارضهم من رفعتها بغير الحق وضعوه، وخلقت[٤] الدنيا عندهم فليس يحيونها، فيبنون بها آخرتهم، ويبيعون دنياهم، فيشترون بها مايبقى لهم.

رفضوها فكانوا برفضها هم الفرحين، ونظروا الى أهلها غرقى قد حلت بهم المثلات، فأحيوا ذكر الموت، وأماتوا ذكر الحياة الدنيا، يحبون الله عز وجل، ويحبون ذكره، ويستضيئون بنوره.

لهم خبر عجيب، وعندهم أعجب الخبر، بهم قام الكتاب وبه قاموا، وبهم نطق الكتاب، وبه نطقوا، وبهم علم الكتاب وبه علموا، ليس يرون نائلا مع مانالوا ، ولا أمانا دون مايرتجون، ولا خوفا دون مايحذرون.

❄ ❄ ❄

(٢) فى جامعة القاهرة مخطوط منسوب الى الجاحظ بعنوان (العبر والاعتبار) يعتبر أكبر عون للمسلم على الاعتبار، اذا تتبع فيه كل ظواهرالحياة تقريبا من الفصول الأربعة، والليل والنهاغر، واختلاف الطقوس فى اليوم الواحد، واختزران الماء فى بطن الأرض، والحيوان والنبات والجماد والحشرات، ومافيها من دلائل تدل على وحدة الصنع ووحدة الصانع وابطال مذهب الصدفة.

(٣) وهب بن منبه الأنبارى الصنعاني الذمارى، مؤرخ كثير الأخبار عن الكتب القديمة، عالم بأساطير الأولين، لا سيما الاسرائيليات، أصله من أبناء فارس الذين بعث بهم كسرى من اليمن، وأمه من حمير، ولد ومات بصنعاء، ولاه عمر بن عبدالعزيز قضاءها، مات عام ١١٤ هـ (وفيات الأعيان ٢/ ١٨٠ والحلية ٢٣/٤ والمعارف لابن قتيبه ٢٠٢ وطبقات ابن سعد ٣٩٥/٥).

(٤) خلقت : بليت.

مسألة (٢٤)

فى طهارة القلب

قلت : رحمك الله، أجمل ماتراه القلوب فى طول عاداتها التى تطهرها وتجلوها من صدئها وتوقيها على دفع هواها ، ماهو؟

قال : قطع الشهوة، وعدم الميل الى الرخصة، والفرار من تأويل الغرة[١] ، مع التقلل من المطعم والمشرب، واصلاح القوت[٢].

قلت : وبالتقلل تطهر القلوب؟

قال : نعم، ليس شئ أجلى للقلوب من صدئها مثل الجوع، لأن الجوع أقطع أسباب دواعى النفوس للشهوات.

قلت : رحمك الله، لايبعدك عنى ماسمعت منى، ولكن رغبتى فى الفقر اليك على قدر معرفتك بحاجتى اليك.

قال : فاجمع اذن همك، وأحضر قلبك، وجدد فهمك، وأصغ بسمعك، وإصغ بقلبك، واعتقد القبول كما أقول لك، فانى سمعت بعض الحكماء يقول: ماهلك من المريدين بعد تعشقهم الا لمخالفتهم أستاذهم.

واياك والمخالفة، فانه من خالف الطبيب طال سقمه، فأقبل على الله بقلبك، واستعن بالله على بعدك، ارغب الى الله فى رشده.

يافتى، لعل نفسك نظرت الى خفى استشراف مطالعة طباعك، فحركت عليك عاداتها، فذكرتك مواضع رفاهاتها، فتاقت الى ذلك نفسك من حيث لاتعلم، أو من حيث تعلم، فدق عليك علم ذلك، فأخذت فى قلبك بقسط ماملت اليه، فحجبك ذلك عن فهم المخاطبة، فارجع الى الله فى سرك، واستعن به على أمرك، واختر نصيحة الناصح لك فى رشدك، والمشير بذلك الى منهج النجاة، وسبيل الاستقامة فى مركب السلامة[٣].

سل يافتى على اسم الله، واكشف عما تريد، والله الموفق لاصابة الحق فى رد الجواب.

---

(١) الغرة: تمنى المغفرة، وطيب النفس بها فيما يظن أنه حسن ظن بالله تعالى، ورجاء له، مع المقام على المعصية. انظر (أعمال القلوب والجوارح ١٢٠).

(٢) اصلاح القوت : تحرى الحلال الخالص منه.

(٣) هذا منهج المؤلف فى تصفية الفهم، واستنباط المعرفة الذاتية وهو: تفريغ القلب والنفس من كل دواعى الهوى والشهوات، لأن وجود الهوى والشهوات يعوق الفهم ، أو يشوه المعارف.

راجع فى هذه الهوامش والتخريجات تحقيق عبدالقادر أحمد عطا، دار التراث العربى، بدون تاريخ.

الأخلاق عند فلاسفة المسلمين

تمهيد

يطلق لفظ المشائين في الفلسفة اليونانية على أصحاب وتلامذة أرسطو. أما عند العرب فرغم أنهم يطلقون الاسم على تلامذة أرسطو كذلك، إلا أنهم في أغلب الأحيان يطلقونه على تلامذة أفلاطون أيضاً.

الأصح أن لفظ المشائين يطلق على أصحاب وتلامذة أرسطو أما تلامذة أفلاطون فعرفوا بالاكاديميين نسبة إلى الأكاديمية التي كانوا يدرسون فيها وهي إسم بستان في أثينا.

في هذا الفصل سأعالج الناحية الأخلاقية عند فلاسفة اشتهروا في العالم الإسلامي أنهم تلامذة الحكيم أرسطو. الحقيقة أنهم كانوا تلامذة أرسطو في المنطق والطبيعيات وسأبين أنهم اقتفوا أثر أفلاطون في الأخلاق والسياسة، لاسيما وأن أفلاطون أقرب إلى روح العقيدة من أرسطو، فقد عرفوه أنه يقول بحدوث العالم وخلود النفس والاتجاه إلى الله تعالى جهد الإمكان والابتعاد عن مغريات الحياة. وهذه هي الأهداف التي يسعى إلى معالجتها وإثباتها الحكيم المسلم.

وسأعرض لستة فلاسفة مشائين ممن وجدت عندهم آثاراً افلاطونية واضحة وهم: الفارابي وابن سينا وأبو البركات البغدادي ومسكويه وابن باجه وابن طفيل.

أولاً : الفارابي

أطلق إسم المعلم الثاني على أبي نصر محمد الفارابي بعد أرسطو المعلم الأول. وإذا كان أرسطو سيطر على جزء مهم من عقل الفارابي إن أفلاطون هو الآخر سيطر على جزء لا يقل أهمية عن أرسطو، فكما أن الفارابي اقتفى أثر أرسطو في المنطق والطبيعيات، فلأفلاطون أثر كبير عليه في الأخلاق والسياسيات.

شخصية الفارابي وسلوكه وطريقة معيشته أفلاطـنية واضحة، فرغم أنه من المقربين في بلاط سيف الدولة الحمداني، إلا أنه عاش حياة كلها زهد وتأمل وابتعاد عن مغريات الحياة، فهو يقرأ دائماً ويكتب إما في البساتين بين الأزهار والورود، وأما على شواطىء الأنهار ليصغو له الفكر ويسمع خرير الماء، أما أنه كفنان فهذا مما لا شك فيه فقد كان في صباه يضرب العود ويغني، وكذلك كان يقول الشعر، أما قصته الموسيقية التي أضحك وأبكى فيها مجلس سيف الدولة وتركهم بعد ذلك نياماً بسحر موسيقاه فأشهر من أن تروى[1]، وإذا كان فيها شيء من المبالغة فلا تنقص من قيمة الفارابي كفنان عظيم ورياضي ممتاز، إذا علمنا أن الموسيقى لا تنبع من روح شعرية فقط بل لا بد أن تتوفر في الموسيقي أن يكون رياضياً، وقد علمنا فيما سبق أن أفلاطون كان فناناً وفيلسوفاًورياضياً. ويعطي الفارابي للموسيقى أهمية كبيرة في التربية ويعتبر الموسيقى جزءاً من علم التعاليم ويقول عنه أنه العلم الذي تعرف به صناعة الألحان وهو قسمان: موسيقى نظرية وموسيقى عملية ومن الآلات الموسيقية ما هي طبيعية مثل الحنجرة واللهاة وما فيها ثم الأنف، وما هي صناعية مثل المزامير والعيدان

---

(١) إن من يقرأ كتاب الموسيقى الكبير للفارابي يؤمن بصدق هذه الرواية.

رسيرما. وينقسم علم الموسيقى النظري إلى خمسة أجزاء: أولها المبادىء التي تستعمل في استخراج ما في هذا العلم وثانيها البحث في أصول هذه الصناعة وثالثها مطابقة ما تبين في الأصول على أصناف الآلات ورابعها القول في أصناف الإيقاعات الطبيعية التي هي أوزان النغم وخامساً البحث في تأليف الألحان في الجملة ثم تأليف الألحان الكاملة[١].

والفارابي كأفلاطون لم يتزوج في حياته رغم أنه عاش كأفلاطون حوالي ثمانين عاماً أيضاً. كما أنه كان يتميز بالهدوء الذي قربه كثيراً إلى سلوك المتصوفة.

تنقل الفارابي في حياته كأفلاطون بين عدة مدن دارساً ومدرساً بين فاراب مسقط رأسه وبين بغداد وحران إلى أن استقر آخر الأمر في حلب في ظل الدولة الحمدانية. وحتى مصر زارها كما زارها أفلاطون من قبل ويخبرنا بذلك ابن أبي أصيبعة إذ يقول[٢]: ونقلت من خط بعض المشايخ أن أبا نصر الفارابي سافر إلى مصر سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة ورجع إلى دمشق وتوفي فيها في رجب سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة.

اطلع الفارابي على كتب أفلاطون وبخاصة أنها كانت متداولة في عصره، بالإضافة إلى أنه كان كثير التنقل، يمكنه من الإطلاع على الكتب في المكتبات المختلفة، وقد زار حران ونحن نعلم أن حران كانت تدرس فيها الفلسفة الأفلاطونية.

وندرك مدى تأثره بأفلاطون واطلاعه على كتب أفلاطون عندما نراه يذكر كتاب طيماوس مراراً في رسائله. ويذكر سانتلانا أن للفارابي جوامع على نواميس أفلاطون موجودة في مكتبة ليدن. بالإضافة إلى أن الفارابي يذكر في رسائله مقتل سقراط وما تكلم في النفس والصورة، كما أنه يذكر كتاب بوليطيقا وهو كتاب بوليتيكوس لأفلاطون[٣].

---

(١) الفارابي: إحصاء العلوم - ص ٨٦

(٢) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء ج ٢ ص ١٣٤

(٣) سانتلانا: تاريخ المذاهب الفلسفية - جـ ١ - ص ٢٦٤

والفارابي اشتغل بعلوم الحكمة على أبي بشر متى بن يونس وهو مسيحي نسطوري معروف بين تراجمة الكتب اليونانية[١]. كما أن ابن أبي أصيبعة يذكر عن الفارابي أنه يقول عن نفسه إنه تعلم من يوحنا بن حيلان[٢]. ويوحنا هذا تعلم من أستاذ تأثر بفلسفة الاسكندرية كما يخبرنا الفارابي نفسه.

نستطيع أن نقدر إطلاع الفارابي على الفلسفة الأفلاطونية بالإضافة إلى فلسفة أرسطو وفلسفة مدرسة الإسكندرية.

ويعتبر االفارابي أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في صورتها الكاملة ووضع أصولها ومبادئها. وإذا كان الكندي قد سبقه إلى التعمق في دراسة الفيلسوفين الكبيرين أفلاطون وأرسطو، إلا أنه لم يؤسس مذهباً فلسفياً كاملاً بكل معاني الكلمة بل هي نظرات متفرقة ومتعلقة بموضوعات مختلفة لا رابط بينها[٣].

ونجد الفارابي كذلك يؤثر في مدرسة كاملة من بعده يقتفون أثره ويعترفون بأستاذيته الفلسفية لاسيا تلميذه الأول الشيخ ابن سينا والفلاسفة الإسلاميون من بعده.

وبالإضافة إلى دراسته وتأثره بالفلسفة اليونانية فقد تأثر أبو نصر بالمحيط الصوفي الذي كان في عصره، فهو قد عاصر الجنيد والشبلي وكثيراً من أئمة التصوف، كما عرف الفلسفات والنزعات الصوفية الواردة من هندية وفارسية ومسيحية، ولكن الفارابي يبني تصوفه على أساس عقلي مبني على الإطلاع والمعرفة والتأمل بالدرجة الأولى، وتطهير الجسم بالتقشف والزهد بالدرجة الثانية.

السعادة العظمى التي تطلب لذاتها عند الفارابي هي أن تتحرر النفس من قيود المادة وأغلالها فتصير عقلاً كاملاً، أي أن تصير نفس الإنسان من الكمال والتخلص من أدران المادة وغواشيها بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً، يقول: إن النفس تبلغ ذلك بأفعال إرادية

---

(١) مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثاني - ص ٥٨

(٢) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء - جـ٢ - ص ١٣٥

(٣) الدكتور ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية - ص ٣٥

بعضها أفعال فكرية ترمي إلى معرفة علوم الفلاسفة القدماء وبعضها أفعال بدنية.

فالسعادة لا تأتي إلا عن طريق العقل والحكمة والتأمل أولاً، ثم الابتعاد عن الأعمال القبيحة والشهوات ثانياً. فهو إذن كما تأثر بأرسطو من أن السعادة تأتي عن طريق التأمل العقلي، تأثر أيضاً بأفلاطون وأفلوطين في التأمل والاتصال والزهد بالحياة والتشبه بالله. فغاية العقل الانساني عند الفارابي وسعادته أن يتحد بعقل الفلك وهذا الإتحاد يقربه من الله[1].

إن السعادة هي الغاية القصوى التي يشتاقها الإنسان، وإذا كان كل ما يسعى إليه الانسان هو في نظر الفارابي خير وغاية في الكمال، فإن السعادة هي أسمى الخيرات جميعها فبقدر سعي الإنسان إلى بلوغ الخير لذاته تكتمل سعادته. وتنال السعادة بممارسة الأعمال المحمودة عن إرادة وفهم متصلين. ولذا فإن أي إنسان يستطيع عمل الخير ويسير فيه وينال السعادة إذا أراد ذلك فما عليه إلا محاولة تنمية خصال الخير الموجودة في نفسه بالقوة لتصير ملكة راسخة تتجه دائماً إلى عمل الخير. فإن الممارسة عنصر هام عند الفارابي في الحصول على اكتساب الأخلاق والسعادة[2].

وإذا كانت السعادة هي الخير المطلوب لذاته ولا يتسنى بلوغها إلا بالفضائل فإن الفضائل الفكرية أسمى من الفضائل الخلقية والعملية، لأن الفضائل الفكرية شرط لها بل إن القوى الناطقة العملية لم تجعل إلا لتخدم النظرية، ولم تجعل النظرية لتخدم شيئاً آخر وإنما ليتوصل بها إلى السعادة[3]. ولا يتسنى بلوغ السعادة الكاملة إلا للنفوس الطاهرة المقدسة التي لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن. وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس، أما الأرواح العامية الضعيفة فإنها إذا مالت عن الباطن غابت عن الظاهر وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن، أما الروح القدسية فلا يشغلها شأن عن

---

(١) الفارابي: السياسات المدنية - ص٣
(٢) الفارابي: التنبيه على السعادة - ص ٨
(٣) الفارابي: تحصيل السعادة - ص ٢

شأن وإنما تجاوز عالم الحس لمشاهدة الحقيقة والبهجة الدائمة(١).

يعطي الفارابي للأخلاق شأناً كبيراً في حياة الأفراد، فكما أن علم المنطق يضع قوانين المعرفة، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه بالرغم من أن شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في المنطق، والفارابي في معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى وقد يتجاوزهما أحياناً نازعاً منزع تصوف وزهد(٢).

والأخلاق عند الفارابي ممارسة فإن الأشياء التي إذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل هي الأفعال التي شأنها أن تكون في أصحاب الأخلاق الجميلة، والتي تكسبنا الخلق القبيح هي الأفعال التي تكون من أصحاب الأخلاق القبيحة. والحال في التي بها يستفاد تحصيل الأخلاق، كالحال التي تستفاد بها الصناعات، فإن الحذق بالكتابة إنما يحصل متى اعتاد الانسان فعل من هو حاذق كاتب وكذلك لسائر الصناعات. فإن جودة فعل الكتابة إنما تصدر عن إنسان حاذق في الكتابة، والحذق بالكتابة يحصل متى تقدم الإنسان واعتاد جودة فعل الكتابة. وجودة الكتابة ممكنة للإنسان قبل حصول الحذق في الكتابة بالقوة التي فطر عليها، وأما بعد حصول الحذق فيها فبالصناعة. كذلك الفعل الجميل ممكن للإنسان أما قبل حصول الخلق الجميل فالبقوة التي فطر عليها، وأما بعد حصولها فبالفعل، وهذه الأفعال التي تكون عن الأخلاق إذا حصلت بأعيانها متى اعتادها الإنسان قبل حصول الأخلاق حصلت الأخلاق(٣).

وكما تمسك المسلمون تمسكاً واضحاً بفكرة وجود عالمين: عالم العقل وعالم الحس كذلك الفارابي يسميهما عالم الخلق وعالم الأمر(٤). يقول أبو نصر: إذا كنا ملتبسين بالمادة كانت هي السبب في أن صارت جواهرنا جوهراً يبعد عن الجوهر الأول، إذ كلما قربت جواهرنا منه كان تصورنا له أتم وأيقن وأصدق وذ[illegible] كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم، وإنما نصير أقرب إليه بأن

---

(١) الفارابي: الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية - ص ٧٥

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٧١

(٣) الفارابي: التنبيه على السعادة ص ٨

(٤) دائرة المعارف الإسلامية جـ٢ ص ٤٢٧

نصير عقلاً بالفعل، وإذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه في أذهاننا أكمل ما يكون[١].

في تعريف النفس يحاول الفارابي التوفيق بين كل من تعريف أفلاطون وأرسطو للنفس. فمن جهة يقول - كأفلاطون - إن النفس العاقلة هي جوهر الإنسان عند التحقيق وإنها لا تفنى بفناء البدن وإن المعرفة الحقة هي سبيل الصعود إلى العالم العلوي. ولكنه يقول من جهة أخرى - تبعاً - لأرسطو بأن النفس صورة وكمال للبدن وإنها لا توجد قبله وإن المادة هي سبب الاختلاف بين أفراد النوع الواحد.

يقول الفارابي إن النفس الناطقة التي لها قوة الإدراك جوهر واحد، وهي في الحقيقة الإنسان، وله قوة منبثة منها في الأعضاء وإنها حادثة عن واهب الصور عند حدوث الشيء المستعد لقبوله فيه وهو البدن أو ما في قوته أن يكون بدناً، وإن النفس لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن وإنها لا يجوز أن تتكرر في أبدان مختلفة[٢]، وإنها مفارقة باقية بعد الموت، فليس فيها قوة قبول الفساد[٣].

ومع أننا نجد عند الفارابي أقوالاً تشبه أقوال أفلاطون عن الاختلاف والتشابه والمثل والضد، فهو يرى أن الحكمة واحدة والفلسفة واحدة مما جعله يحاول التوفيق بين أرسطو وأفلاطون في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين.

ويعتبر كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين من رسائل الفارابي التي يظهر فيها أثر أفلاطون واضحاً، فإن الفارابي الذي اتجه إلى الفلسفة اليونانية يدرسها بصورة عامة واتجه عقله يهضم إنتاج عملاقي الفكر اليوناني أفلاطون وتلميذه أرسطو بصورة خاصة بالإضافة إلى عقيدته الإسلامية، فكان يرى الحقيقة واحدة وإن الفلسفة التي تبحث عن هذه الحقيقة واحدة، ولا اختلاف إذن بين الفيلسوفين الكبيرين اليونانيين. وإذا كان هناك اختلاف ففي الفروع التي ربما شوهها وفسرها التلاميذ فيما يروق لمذهبهم الفلسفي اللاحق، أما الأصل في الفلسفتين

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٤
(٢) الفارابي: الثمرة المرضية - ص ٦٤
(٣) الفارابي: السياسات المدنية - ص ٥١

فواحد، ونحن، وإن كنا لا نشك أن لأرسطو السيطرة الغالبة على عقل فيلسوفنا
ولكن مع هذا فقد تأثر بأفلاطون كثيراً لاسيما في كتابه هذا، وإذا علمنا أنه
اعتمد في براهينه وأدلته على كتب أفلاطون من حيث الإشارة إلى ما يريد أن
يؤيد في مسألة من المسائل لاسيما في نظرية المثل وإثبات الصانع وفي العلاقة بين
النفس والعقل، ولكن اعتماده على كتاب أرسطو الذي سماه كتاب (الربوبية) هو
في الحقيقة كتاب أثولوجيا لأفلوطين الذي يحمل بين طياته كثيراً من أفكار
أفلاطون.

إن التوفيق بين الفلاسفة ليس شيئاً جديداً فقد أراد أفلوطين أن ينشىء
فلسفة تجمع بين مختلف المذاهب، وكذلك في الفكر الإسلامي نرى الفلسفة
الأشعرية توفق بين المعتزلة وأهل الحديث.

وجد الفارابي نفسه بين التفكير الفلسفي اليوناني من ناحية وبين الشريعة
الإسلامية من ناحية أخرى. وكذلك بين عقل أفلاطون من جهة وبين عقل
أرسطو من جهة أخرى، فأراد أن يوفق بين الجميع ويظهر أنه ليس هناك فروق
جوهرية. فلقد رأى الفارابي: أن أرسطو كان في معصم من الخطأ. ولم يقل
أفلاطون غير الحق. ولا تضمنت الرسالة المحمدية التي نزلت وحياً على النبي
محمد إلا الحق.

لقد كان الفارابي ذا نظرة عميقة ثاقبة في محاولة التوفيق هذه، وحتى إذا
كان كتاب اثولوجيا من تأليف أفلوطين، فإن أفلوطين نفسه كان دائماً يحاول
التوفيق بين أفلاطون وأرسطو في كتاباته، وإن صفة التوفيق بين الفيلسوفين كانت
تتكرر كثيراً في تساعيات أفلوطين. وإن الذي نريد أن نظهره أثر أفكار أفلاطون
على الفارابي. فهو يبدأ بحد الفلسفة قائلاً: الفلسفة حدها وماهيتها إنها العلم
بالموجودات بما هي موجودة، وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشئان
لأوائلها وأصولها ومتممان لأواخرها وفروعها[١].

رأى الفارابي أن الفيلسوفين، أفلاطون وأرسطو، هما منشئا الفلسفة وأن
أرسطو تابع أفلاطون في آرائه وأوضحها واتقنها، وعنده إنهما إذا اختلفا ففي

---

(١) الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين - ص ٢

السيرة فقط لاختلاف طبعهما فهو يقول: إن أفلاطون تخلى عن كثير من الأسباب الدنيوية ورفضها وحذر منها في كثير من أقواله وآثر تجنبها وملابسة أرسطوطاليس لما كان يهجر أفلاطون حتى استولى على كثير من الأملاك وتزوج وأولد واستوزر للملك الاسكندر[1].

هذا في السيرة فقط ولكن في الفلسفة ليس الأمر كذلك، فإن أفلاطون عند الفارابي هو الذي دون السياسات وهذبها وبيّن السير العادلة والعشرة الأنسية وأبان عن فضائلها وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها ومقالاته فيما ذكرناه مشهورة تتدارسها الأمم المختلفة من لدن زمانه إلى عصرنا هذا غير أنه لما رأى أمر النفس وتقويمها أو ما يبتدىء الانسان به حتى إذا حكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها إلى تقويم غيرها ثم لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفرار مما يهمّه من أمرها أفنى أيامه في أهم الواجبات عليه عازماً على أنه متى فرغ من الأهم الأولى أقبل على الأدنى حسب ما أوصى به في مقالاته في السياسات والأخلاق. وإن أرسطوطاليس جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون في أقواله ورسائله السياسية ثم لما رجع في أمر نفسه خاصة أحس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع أخلاق وكمال أمكنه معها تقويمها والتفرغ للتعاون والاستمتاع بكثير من الأسباب المدنية. فمن تأمل هذه الأحوال علم أنه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف وأن التباين الواقع لهما كان سببه نقص في القوة الطبيعية في أحدهما وزيادة فيها على الآخر[2].

تعتبر نظرية المثل من الأفكار التي عالجها الفارابي أو بالأحرى أراد أن يوفق بين الفيلسوفين. ونحن نعلم أن أرسطو أنكر المثل الأفلاطونية وأنه قرر بأن كل شيء معقول هو في العقل وليس خارجاً عن العقل، والفارابي لن يغفل إنكار أرسطو لمثل أفلاطون فنراه يعرض لنظرية المثل الأفلاطونية: إن للموجودات ـ عند أفلاطون ـ صوراً مجردة في عالم الإله وربما يسميها المثل الإلهية، وإنها لا تندثر ولا تفسد ولكنها باقية وإن الذي يندثر ويفسد إنما هي هذه الموجودات التي هي كائنة[3].

---

(١) الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين ـ ص ٥
(٢) المصدر نفسه ص ٦
(٣) المصدر نفسه ص ٢٥

ثم يبين الفارابي أن أرسطو هاجم المثل في كتاب الميتافيزيقا، وكاد الفارابي أن يدرك أن هناك اختلافاً واسعاً بين الفيلسوفين ولكنه عندما يرجع إلى كتاب أثولوجيا يعاوده التوفيق قائلاً: وقد نجد أن أرسطو في كتابه في الربوبية المعروف بأثولوجيا يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية(١).

وهكذا نراه ينسب إلى أرسطو النظرية الأفلاطونية المحدثة: إن هذه الصور ليست أشباحاً قائمة في أماكن خارج هذا العالم فإنها إن تصورت على هذا الشكل لزم وجود عوالم لا متناهية، وإنما حقيقة هذه الصور عند أفلاطون وعند أرسطو أن الله لما كان حياً موجداً لهذا العلم بما فيه لزم أن يكون لديه صوراً لما يريد إيجاده في ذاته.

نلاحظ أن الفارابي يأتي بتفسير الأفلاطونيـة المحدثـة لنظريـة المثل لأن أفلاطون لم يقل أن المثل في ذات الله.

كذلك يحاول الفارابي أن يوفق بين قول أفلاطون إن التعلم تذكر، وقول أرسطو بأن الإنسان يتعلم أشياء كان علمه بها قديماً فهو يقول: إن أرسطوطاليس قد أورد في كتاب البرهان من أن الذي يطلب علماً ما لا يخلو من أحد الوجهين فإنه إما أن يطلب كما يجهله أو ما يعلمه، فإن كان يطلب ما يجهله فكيف يوقن في تعلمه... إلى أن يقول: وأفلاطون بيّن في كتابه المعروف بـ «فيدون» إن التعلم تذكر وأتى على تلك الحجج يحكيها عن سقراط في مساءلاته ومحاورباته في أمر المساويء والمساواة، وإن المساواة هي التي تكون في النفس وإن المساويء مثل الخشبة أو غيرها مما تكون مساوية بغيرها متى أحس بها الإنسان يذكر المساواة التي كانت في النفس فعلم أنّ هذا المساوي إنما كان مساوياً بمساواة شبيهة بالتي في النفس وكذلك سائر ما يتعلم إنما يتذكر ما في النفس(٢).

الفارابي هنا لا يرى فرقاً بين ما قاله أفلاطون من أن التعلم تذكر وما قاله أرسطو بالمعرفة القديمة. فما قاله أفلاطون في كتاب فيدون يوافق ما قاله أرسطو في كتاب البرهان.

(١) الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٢٦
(٢) المصدر السابق ص ١٨

ومن المعروف أن أرسطو ينكر علم الله بالجزئيات. ولكن الفارابي يصرح بأن الباري جل جلاله مدبر لجميع العالم وتشمل عنايته كل شيء ولا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، وكل ما في العالم من أجزاء وأحوال موضوع على أحسن ما يكون من توافق واتقان[١]. وإن العناية الإلهية تحيط بجميع الأشياء وتتصل بكل كائن وكل شيء بقضاء الله وقدره خيراً كان أم شراً فإن الشر موجود إلى جانب الخير ولو لم يكن الشر لما كان الخير الكثير الدائم[٢].

أما الناحية السياسية فيعتبر الفارابي أكثر فلاسفة الإسلام إلى زمانه معالجة لها، فهو قد عاش في جو سياسي مضطرب سواء كان ذلك في دولة الحمدانيين في حلب أو في بغداد تحت ظل البويهيين. ولكن مع هذا لم يشتغل بالسياسة عملياً ولم يكتو بنارها، وإنما بحث الآراء السياسية وهو يتأمل النظريات السابقة التي كتبها فلاسفة السياسة والأخلاق السابقون، ويعتبر أفلاطون أهم فيلسوف سياسي أثر في فكر الفارابي وآرائه.

أما أهم رسائل الفارابي السياسية التي وصلتنا فهما رسالتان: السياسة المدنية وآراء أهل المدينة الفاضلة ويذكر الدكتور مدكور أن له شرحاً مختصراً على نواميس أفلاطون لايزال مخطوطاً حتى اليوم ومحتفظاً به في مكتبة ليدن[٣].

وكتاب المدينة الفاضلة هو من مخيلة الشعراء الذين تخيلوا الفردوس وراحوا يكتبون المدن الفاضلة كما تروي لهم مخيلتهم حيناً ومقلدين أفلاطون في جمهوريته حيناً آخر، وإن الفارابي لم يؤلف الكتاب في أيام شبابه بل ألّفه في شيخوخته بعد أن أدرك السبعين سنة وهو إذن ليس حلمًا من أحلام الشباب ولا وهماً من أوهام الشعراء بل هو خلاصة لمذهبه في الكون والحياة ونتيجة لتجربته النفسية والاجتماعية. إن الفارابي ابتدأ بتأليف هذا الكتاب ببغداد وحمله إلى الشام في آخر سنة ثلاثمائة وثلاثين هجرية وتممه بدمشق سنة ٣٣١ هـ[٤].

يهمنا الآن في بحثنا هذا أن نلاحظ أثر أفلاطون على آراء الفارابي

---

(١) الفارابي: الثمرة المرضية ـ ص ٢٥
(٢) الفارابي: الثمرة المرضية ـ ص ٦٤
(٣) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ص ٨٢
(٤) جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ـ ص ٤٠

السياسية، وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة فيه كثير من آراء أفلاطون استقاها الفارابي من جمهورية أفلاطون بالذات، فهو يحاكي أفلاطون في كثير من آرائه، رغم أن الفارابي أهمل كثيراً من آراء أفلاطون والتي لا تتفق مع الدين الإسلامي كشيوعية النساء والأولاد فهو لم يذكرها في مدينته الفاضلة ولم يحتج على أفلاطون بصفته كمفكر مسلم، وإنما كتابه وصفٌ لأهل هذه المدينة التي خططها الفارابي بعقل فيلسوف حتى أن كثيراً من المتأخرين يسمونه بصاحب المدينة الفاضلة.

إهتم أبو نصر برئيس المدينة اهتماماً كبيراً، فهو بالإضافة إلى تأثره بأفلاطون الذي يرى أن حاكم المدينة يجب أن يكون فيلسوفاً فهو كمسلم يعيش في دولة إسلامية تؤمن بالخلافة، وكذلك عاش في وسط مناظرات المتكلمين واهتمامهم بالامامة وتشعب فرقهم حول طاعة الإمام واختيار الإمام.

فالإمام هو الرأس وكما أن العضو الرئيسي في البدن هو في الطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه وله من كل ما يشارك فيه عضواً آخر أفضلها، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ورئاستها دون رئاسة الأول وهي تحت رئاسة الأول تروؤس وتُرأس. وكذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصّه وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله، ودونه قوم مرؤوسون منه ويرأسون آخرين[١].

يخصص الفارابي فصلاً في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة بعنوان (القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة) وهو يبدأ الفصل: فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه انسان آخر أصلاً وهو الإمام -وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة وهو رئيس الأمة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها[٢].

نلاحظ أن الفارابي يمزج مزجاً بين آراء أفلاطون وعقيدته الإسلامية، فرئيس المدينة عنده الإمام وهذا تعبير إسلامي بلا شك، ولاسيما إنه لا يجيز أن يرأسه آخر لأن الإمام عند المسلمين كالرأس بالنسبة للجسم أو كالقلب كما يعبرون. أما المدينة الفاضلة فيشير إليها تحت تأثير أفلاطون.

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٠
(٢) المصدر نفسه: ص ٨٦

والأمة الفاضلة هي عنده الأمة الإسلامية ولكن نلاحظ أن الفارابي يجتاز أفلاطون إلى (رئيس المعمورة من الأرض) وأنه بهذا متأثر بالدين الإسلامي الذي جاء للعالم كافة ونبيه الكريم الذي بعث لجميع البشر مع العلم أن أفلاطون اكتفى بدولة المدينة ورئيس المدينة. وحتى أرسطو بقي تفكيره محصوراً بسياسة المدينة الواحدة رغم أن تلميذه الاسكندر أقام أعظم امبراطورية قديمة تمتد من الغرب إلى الشرق.

ثم يعدد بعدها الفارابي الصفات التي يجب أن يتمتع بها رئيس المدينة، وأهم هذه الشروط هي: يجب أن يكون هذا الرئيس سليم البنية قوي الأعضاء تامها جيد الفهم والتصور قوي الذاكرة كبير الفطنة سريع البديهة حسن العبارة محباً للعلم والاستفادة متحلياً بالصدق والأمانة نصيراً للعدالة عظيم الإرادة ماضي العزيمة قانعاً متجنباً للذات الجسمية.

والمعروف أن هذه الصفات كلها اشترطها أفلاطون في جمهوريته لحاكم المدينة.

لم يكتف أبو نصر بهذه الصفات التي أخذها عن أفلاطون بل اضاف إليها شرطاً آخر أملاه عليه تصوفه الفلسفي بالإضافة إلى التعاليم الإسلامية فهو يريد من رئيس المدينة أن يسمو إلى درجة العقل الفعال[١] الذي يستمد منه الوحي والإلهام.

والعقل الفعال كما نعلم هو نقطة الإتصال بين العبد وربه ومصدر الشرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية.

لاحظنا عند دراستنا للحاكم عند أفلاطون أنه يربيه سنين عديدة على مختلف ضروب الرياضة الجسمية والفنية والعقلية، وإلى أن يصل إلى درجة من التأمل وتتضح له الحقيقة ينزل إلى مجتمعه مجتمع الكهف ليسوسهم ويدير شؤونهم، أما الفارابي يطلب من رئيس المدينة أن يندمج في العالم الروحي ويحيا بروحه أكثر من حياته بجسمه، ويشترط فيه أن يكون قادراً باستمرار على

---

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٤

الإتصال بالعقل الفعال. فالحاكم الفيلسوف الذي أراده أفلاطون يتحول إلى حاكم واصل عند الفارابي[١]. أو هو أفلاطون في ثوب محمد ﷺ كما يعبر دي بور[٢].

فالنبي يتقبل العلم ليوصله إلى المجتمع، ويرى الفارابي أن النبي يستطيع أن يتقبل المعلومات لا بواسطة القوة المتخيلة فحسب، بل بوساطة قوة فكرية قدسية تمكنه من الصعود إلى عالم النور حين يتقبل الأوامر الإلهية وهي كما يقول: قوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات، ولا تصدأ مرآتها، ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يقبل وذوات الملائكة التي هي الرسل فتبلغ مما عند الله إلى عامة الخلق[٣].

لا يخفى أن الصفات التي يشترطها الفارابي عند رئيس المدينة تصل إلى حد القداسة لا يستطيعها إنسان، وقد لاحظ الفارابي ذلك لاسيما وأنه يعلم أن أفلاطون يرمي عدة فلاسفة لحكم المدينة وإقامة العدالة.

وكما أن المدينة التي يقصد بالإجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة. وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكوّن إذا كانت الأمة (الأمم) التي فيها متعاونة على بلوغ السعادة[٤]. السعادة إذن عند أبي نصر نتيجة للتعاون سواء كان بين أهل المدينة أو بين أبناء أمة خاصة أو بين جميع الأمم، فهدفه إذن الخير للجميع.

وكما آمن الفارابي بضرورة الإجتماع فقد سبقه إلى ذلك أرسطو الذي يقول إن الإنسان مدني بالطبع. وكذلك أفلاطون الذي يرى أن الإنسان بمفرده لا يمكن أن يسد حاجاته وهو يحتاج إلى مساعدة الآخرين. وإذا كان أفلاطون يريد

---

(١) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ص ٨٤
(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٧٢
(٣) الفارابي: الثمرة المرضية ص ٧٢
(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٧٨

السعادة لأهل مدينة واحدة، فالفارابي يهدف إلى سعادة البشرية وجمعها في مجتمع واحد ولا شك أنه كان أبعد نظراً من أفلاطون ويظهر أن للدين الإسلامي أثره على تفكير الفارابي هذا الدين الذي جاء لأهل الأرض كافة.

فالإنسان عند الفارابي مدني بطبعه وليس من الممكن أن يبلغ كمالاً إذا عاش منفرداً دون معاونة الآخرين. فإن الإنسان مفطور في بلوغ أفضل كما له إلى أشياء كثيرة لا يمكنه القيام بها وحده، فالإجتماع وسيلة لبلوغ الكمال، والحياة ضمن المجتمعات تهيء الإنسان لنيل السعادة التي هي غاية الفرد[١] وإن جميع الكمالات ليس يمكن للإنسان أن يبلغها وحده بانفراده دون معاونة ناس كثيرين له، وإن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغي أن يسعى له بإنسان أو أناس غيرهم، وكل إنسان من الناس بهذه الحالة وإنه لذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم. وكذلك في الفترة الطبيعية في هذا الحيوانّ أن يأوي ويسكن مجاوراً لمن هو من نوعه، فلذلك يسمى الحيوان الأنسي والحيوان المدني. فيحصل ها هنا على علم آخر ونظر آخر يفحص عن هذه المبادىء العقلية وعن الأفعال والملكات التي بها يسعى الإنسان نحو الكمال فيحصل من ذلك العلم الإنساني والعلم المدني[٢].

يشبه أبو نصر المدينة بجسم الإنسان فهو يقول[٣]: والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفترة والقوى وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيسي. وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة. فهذه في الرتبة الثانية وأعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية. ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس[٤] أصلاً وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفترة متفاضلة الهيئات.

---

(١) الفارابي: تحصيل السعادة ص ١٤

(٢) المصدر نفسه: والصفحة.

(٣) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٩

(٤) الفارابي: السياسات المدنية ص ٥٣

وكذلك تصوير المدينة الفاضلة في انسجامها وتسلسل مراتب أفرادها شبيهه أيضاً بمراتب الموجودات التي تبتدىء من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والاسطقسات وارتباطها وائتلافها شبها بارتباط الموجودات بعضها ببعض وائتلافها[١].

يقرر أبو نصر التعاون على أساس الفترة الطبيعية لكل فرد وما اكتسبه من خصال، فكل فرد أو هيئة تؤدي العمل الذي تحسنه فهو لا يقسم المجتمع إلى طبقات سائدة ومسودة وإنما قدرة الفرد على أداء دوره في المجتمع. وحتى رئيس المدينة اختاره الفارابي على أن تتوفر فيه شروط طبيعية وخلقية دون التفات إلى فئة.

وكذلك يستدرك أبو نصر متفقاً مع أفلاطون إذ يتحدث عن عدد الرؤساء. ويشترط بالحاكم أن يكون فاضلاً وإلا تهلك المدينة فهو يقول: فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان أحدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية كانا هما رئيسين في هذه المدينة، فإذا تفرقت الشرائط في جماعة وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل فمتى اتفق في وقت ما إن لم تكن الحكمة جزء الرئاسة وكانت فيها سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك. وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك. وكانت المدينة معرضة للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك[٢].

الفارابي لا يكتفي بقداسة رئيس المدينة وصفاته الإلهية وإنما يريد من أهل المدينة الفاضلة أن يتشبهوا به ويكونوا مثله ولا ينالون من السعادة ما لم يحاكوه لأن مهمة رئيس المدينة ليست سياسية فقط وإنما هي أخلاقية أيضاً. ولكن يبدو ظاهراً أنه كما يصعب العثور على رئيس مدينة يتحلى بصفات الآلهة، كذلك لا يوجد على وجه الأرض مدينة أو شعب سكانه أنصاف آلهة.

فالفارابي إذن يدعو إلى التعاون داخل نطاق مدينة فاضلة لأن الإنسان

(١) الفارابي: السياسات المدنية ص ٥٤
(٢) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ـ ص ٨٩

مفطور على الاجتماع والتعاون، ولا يبلغ السعادة إلا عن طريق التعاون بالعلم والعمل ونلاحظ الفارابي يقسم المجتمعات إلى كاملة وغير كاملة وكأنه عالم اجتماع حديث فهو يقول: إن المجتمعات الإنسانية منها الكاملة ومنها غير الكاملة والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى. العظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، والوسطى اجتماع أمة في جزء من العمورة، والصغرى اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمة. وغير الكاملة أهل القرية واجتماع أهل المحلة وأفراد العائلة. فالمدينة هي أول مراتب الكمالات[1].

وكما أدرك علماء الإجتماع في العصر الحديث أن هناك فرقاً كبيراً بين وظائف الحياة ووظائف الإجتماع من حيث تعاونها واختلافها، كذلك الفارابي أدرك أن تعاون أعضاء الجسم البشري طبيعي بينما يرى أن تعاون الأفراد في المجتمع إرادي ونبه إلى هذه الحقيقة قائلاً: غير أن أعضاء البدن طبيعية. والهيئات التي لها قوى طبيعية، وأجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية[2].

أما أفلاطون كذلك فلم يفرق بين الفرد والدولة وكان يرجع عدالة الدولة إلى عدالة الفرد.

المهم أن الفارابي أراد أن يرسم صورة للمجتمع السعيد الذي أساسه التعاون سواء كان هذا المجتمع في مدينة أو مجتمع أمة أو المجتمع البشري كله. فتأثر بأفلاطون من ناحية وبالشريعة الإسلامية من ناحية أخرى، بالإضافة إلى أثر دراساته الأخرى وإطلاعه وتجارب زمانه وواقعه.

إلا أننا نلاحظ أن الفارابي نظر إلى سكان المدينة نظرة عقلية وأراد منهم أن يرتفعوا إلى مستوى الفلاسفة ولم ينزل هو إلى واقعهم ويخطط مدينته كما يراه من طبائع البشر.

---

(١) الفارابي: السياسات المدنية - ص ٣٩

(٢) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة - ص ٨٠

ثانياً: ابن سينا

يعتبر الشيخ الرئيس الحسين أبو علي ابن سينا (٣٧٠ هـ - ٤٢٨ هـ) تلميذ الفارابي الأكبر الذي سار على نهجه ودرس كتبه وأوضح ما خفي منه ووسع أفكاره حتى طغى عليه شهرة ومكانة، ولكنه مع هذا يعترف له بفضل الأستاذية والسبق والتوجيه. فيروي أنه قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أربعين مرة ولم يفهمه رغم أنه حفظه عن ظهر قلب ولكن الذي فتح له أغراض ذلك الكتاب هو كتاب للفارابي يبحث في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة إشتراه بثلاثة دراهم[١].

لا ينكر أن ابن سينا فيلسوف ومشائي في فلسفته العامة يتابع أرسطو في أكثر كتبه إلا أنه أفلاطوني مع أفلاطونية محدثة في رسائله في النفس ورسائله القصصية كرسالة الطير وسلامان وأبسال وحي بن يقظان. بالإضافة إلى محاولته مزج التعاليم الإسلامية بالفلسفة في مواضع من كتاباته.

وقد نقد ابن سينا نظرية المثل الأفلاطونية مستنداً في ذلك إلى حجج أرسطو ولكنه مع هذا لم يسلم من التأثر بها. ونحن نعلم أن أفلاطون يقسم العالم عالمين متقابلين عالم الحس وعالم العقل، فعالم الحس متغير وعالم العقل ثابت. ونرى ابن سينا يشير إلى ذلك في بعض رسائله حيث يقول[٢]: الحيوان الواحد لا يحصل واحداً وقد تقدمه معنى الوحدة التي بها صار واحداً، ولولاه لم يصح وجوده فإذا هو الأشرف الأبسط الأول وهذه صورة العقل.

وكذلك يتأثر بالمثل الأفلاطونية في قصيدته العينية عندما يقول إن النفس

---

(١) القفطي: تاريخ الحكماء - ص ٤١٦ وابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء - جـ٢ ص ٤

(٢) سانتلانا: تاريخ المذاهب الفلسفية - جـ١ - ص ٤٠

تنسى ما كانت تعرفه وبعدها تعود. وفي رسالة الطير عندما يقول: عندما بقينا زمانا في الشبك نسينا صورة أمرنا.

ونلاحظ أن ابن سبعين الفيلسوف الأندلسي يتهمه بأن أهم كتبه مأخوذة عن أفلاطون: «إن ابن سينا مموه مسفسط كثير الطنطنة قليل الفائدة وما له من التأليف لا يصلح لشيء ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ولو أدركها لتضوع ريحها عليه. وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون، وما فيها من عنده فشيء لا يصلح وكلامه لا يعود عليه و(الشفاء) أجل كتبه. وهو كثير التخبط ومخالف للحكيم وإن كان خلافه له مما يشكر له فإن بينٌ ما كتبه الحكيم. وأحسن ما له في الإلهيات (التنبيهات والإشارات) وما رمزه في حي بن يقظان، على أن جميع ما ذكره هو من مفهوم النواميس الأفلاطونية وكلام الصوفية»[١].

اعتقد أن ابن سبعين يدفع ابن سينا نحو أفلاطون بحدة حتى يكاد يربطه به ربطاً محكمًا لا فكاك منه، لاسيما وأنه يتحامل عليه بقسوة مما يجعلنا نقف قليلاً لنتمعن في حكم ابن سبعين عليه. أما مبالغته في إسناد الأفكار السينوية إلى الفلسفة الأفلاطونية فنأخذ منه أنه إذا لم يكن ابن سينا أفلاطونياً كله فلا بد أن يكون قد تأثر بأفلاطون إلى حد ما، وإن أهم أثر لأفلاطون فيه إنما يتضح في فلسفته الأخلاقية أو ما يعرف بتصوفه. أقام ابن سينا تصوفه على نظرة في الإله الواحد، نظرة تجمع بين عقيدته الإسلامية وفكرة الخير المطلق عند أفلاطون وتستند فيها الأخلاق على الميتافيزيقا وابن سينا أكثر وضوحاً في إرجاع الكثرة إلى الواحد من أفلاطون وأن هذا الواحد هو الله.

لا بد أن ابن سينا لاحظ أن الإله عند أرسطو عقل يعقل نفسه فقط، يحرك العالم من غير أن يتحرك معه كأنه نقطة مجردة لا حياة فيها، بينما إله أفلاطون حركة وحياة ونفس وعقل، ولكن هذه الصفات لا تحدث كثرة في ذاته لأنه وحدة في كثرة.

وهذه الصفات تجعل إله أفلاطون مختلفاً عن إله أرسطو، فنجد أن الإله عند ابن سينا عقل وعاقل ومعقول، عشق وعاشق ومعشوق، وخير محض. فهو

(١) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - ص ٤١

بهذا المعنى أقرب إلى إلّه أفلاطون من إلّه أرسطو[١].

الإلّه عند ابن سينا غاية النفوس البشرية وغاية الحركات السماوية لأن الأفلاك إنما تتحرك في سبيل الخير وهي تتحرك بحركات مستديرة على سبيل التسبيح بأمر الله تعالى[٢].

أما الحركة المستديرة فهي أكمل الحركات وهي التي تجعل الفلك مستعداً لقبول الخير من المبدأ الأول. وهي في قوله هذا يشبه الصانع الذي يتكلم عنه أفلاطون في كتاب طيماوس. وإن حركات الأفلاك شبيهة بحركات النفوس لأن الفلك عند ابن سينا شبيه بالإنسان، فالنفس تحرك جسم الفلك كما تحرّك نفس الإنسان جسده.

وكما فهم المسلمون إن إلّه أفلاطون نظم المادة التي كانت مضطربة على غير نظام فأبدع العالم من لا نظام إلى نظام في غير زمان، فالعالم إذن حادث. كذلك يعلل ابن سينا ـ والفارابي قبله ـ أن صدور الموجودات عن الخالق صدوراً إبداعياً شبيهاً بالفيض الذي تكلم فيه فلاسفة الاسكندرية واقتفوا به أثر أفلاطون[٣].

ونلاحظ أن الشيخ الرئيس يقتفي أثر أفلاطون في أن العالم مفعم بالخير وأن الله صنع العالم، وهو يعقل كل شيء فيه وهو يدرك الكليات والجزئيات، يقول ابن سينا: الإلّه يعلم الكليات ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض[٤].

الله عند الرئيس صنع العالم ويعني به أشد العناية ويريد له الخير، أما عن وجود الشر في العالم وهو يقول: وهذا الشر نسبي وإن لا وجود للشر المطلق. وإن على العاقل أن ينظر إلى الكل لا إلى الجزء، فإذا نظر إلى مجموع الأشياء وجد الخير فيها غالباً على الشر لأن الخير مقتضي بالذات أما الشر فمقصود بالعرض وهو عرض زائل لا يلحق إلا الوجود الجزئي[٥].

---

(١) جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص ١٢
(٢) ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ٥٧
(٣) جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص ١٢
(٤) جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٦٦
(٥) المصدر نفسه: ص ١٢

يشبه هذا القول أقوال أفلاطون بالخير المطلق وإن الشر يصيب الجزء فقط، وإنه كذلك لخير الكل الذي لا يناله الشر بأي حال من الأحوال، أما الشر فلا يصيب إلا الأشياء العارضة القابلة للزوال.

لا شك أن ابن سينا فيلسوف متفائل في نظره إلى العلم، فهو يؤمن أن العالم كله خير وأن هذا الخير يفيض عليه من المبدع الأول الذي يغمر كل الموجودات، ومع أنه يدرك أن الشر موجود إلى جانب الخير وذلك لأن عالمنا هذا هو عالم كون وفساد فلا بد أن يكون الشر إلى جانب الخير ولكن مع هذا فإن الخير هو الموجود لأنه من طبيعة الوجود، أما الشر فشيء عارض على الوجود، ولهذا فإن نظام عالمنا هذا هو أجل نظام في الوجود.

هذا هو الخير الذي يغمر الكون من الصانع الأول، أما الخير الذي يصيب الإنسان فيعبر عنه ابن سينا بالسعادة التي هي عنده التفكير والتطلع إلى المبدع الأول وهذا يذكرنا بالتشبه بمثال الخير عند أفلاطون.

وبالعقل يتمكن الإنسان أن يدرك السعادة، وذلك لأنه بالعقل يميز بين الخير والشر فيعمل الفضيلة ويبتعد عن الرذيلة. ولما رأى ابن سينا أن كل كائن إنما يسعى إلى اللذة، رأى أن اللذة العقلية هي التي يجب أن يسعى إليها الإنسان، لأنها أكمل اللذات وأفضلها، على خلاف اللذات المادية الزائلة التي تشبه لذة البهائم يقول: «لا يتوهم العاقل أن كل لذة كلذة الحمار»[1]. فاللذة البهيمية التي تقود الإنسان إلى الشهوات تمنعه من الاتجاه إلى الله وأن خير النفوس هي التي تتحرر من المادة وتتطلع إلى الملاء الأعلى فتدرك من السعادة ما لا تدرك النفوس المتعلقة بالشهوات الحسية.

ونقرأ لابن سينا وهو يحث على الفضيلة راسماً الطريق للسيرة الفلسفية فنرى أثر سقراط واضحاً فيه كل الوضوح وهو يعدد الفضائل الأربع السقراطية قائلاً: فإن المعتني بأمر نفسه المحب لمعرفة فضائله وكيفية اقتنائها لتزكو بها نفسه ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر منها نفسه المؤثر لها أن تسير بأقدس السير فيكون قد وفى إنسانيته حقها من الكمال المستعد للسعادة الدنيوية والأخروية

(١) أحمد أمين: ظهر الإسلام - جـ٢ - ص ١٤٠

يجب عليه تكميل قوته النظرية بالعلوم المحصاة المشار إلى غاية كل واحد منها في كتب إحصاء العلوم، وتكميل قوته العملية بالفضائل التي أصولها العفة والشجاعة والحكمة والعدالة، المنسوبة إلى كل قوة من قواه، وتجنب الرذائل التي بأزائها. أما العفة فإلى الشهوانية والشجاعة إلى الغضبية والحكمة إلى التمييز والعدالة إليها مجموعة نحو استكمال كل واحدة بفضيلتها[١].

أما هؤلاء الذين يدركون فهم تلك الفئة من الناس التي استطاعت أن تقهر الشهوات الحسية وتتغلب على متطلبات المادة وتتحرر من عوائق البدن فيطلق عليهم الشيخ الرئيس اسم (العارفين) فيقول: إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس ولهم أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها[٢]. والعارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه وتعبده له فقط ولأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه لا رغبة أو رهبة[٣].

يرينا ابن سينا نوعين من اللذات، لذة جسمية ولذة عقلية، وهما اللذتان اللتان يسعى الإنسان في هذه الدنيا للفوز بهما، ولكنه يحث على طلب اللذة العقلية لأنها أشرف وأبقى من اللذات الجسدية. أما السعادة عنده فليست ما يحققه الإنسان في هذه الدنيا من رغبات وإنما يحصل عليها أولئك الذين تنزهوا عن شواغل البدن واتجهوا إلى الكمال الأعلى عالم النور والسعادة وهم الذين أطلق عليهم العارفين.

أما المراحل التي توصل الإنسان إلى السعادة الكاملة: فالأعراض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد، والمواظب على نفس العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف. أول درجات العارفين ما

(١) ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة - ص ٥٢
(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات - القسم الثالث - ص ٢٢٥
(٣) المصدر نفسه - ص ٢٢٧

يسمونه هم الإرادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني أو الساكن النفس إلى العقد الإيمان من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقي، فيتحرك سره إلى القدس لينال من روح الاتصال ثم إنه إذا بلغت به الرياضة والإرادة حدّاً ما عنّت له خلسات من إطلاع نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه: وهو المسمى عندهم أوقاتاً. ثم إنه يتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض، فكلما لمح شيئاً عرج منه إلى جانب القدس يتذكر من أمره أمراً تغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء[1].

فالسعادة ليست مجرد لذة جسمية وإنما هي الاتجاه الدائم إلى الله تعالى والشوق إليه، والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لنور الحق الذي يغمر كل شيء.

لا يختلف إذن الطريق الذي يصفه ابن سينا للعاشق الإلهي عن طريق أفلاطون، فهو التأمل والبحث والدراسة وحب الحكمة، ومن ناحية ثانية فطريقه وتصوفه لا يختلفان عن استاذه الفارابي، فغايتها واحدة ووسيلتها واحدة وابن سينا كالفارابي عنده أن النظر العقلي يأتي بالدرجة الأولى في الوصول إلى الحضرة الإلهية، أما الأعمال البدنية فتأتي بالدرجة الثانية.

أما وصف ابن سينا للرجل العارف[2]: هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط مع النبيه، ولا فرق عنده بين الكبير والصغير لأنه يعرف الحق في كل منها ولا يعرف الطمع سبيلاً إلى قلبه، وهو لا يفرح لوجود الشيء ولا يحزن على فواته. العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فإنه مستبصر بسر الله في القدر. وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معير. العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت؟ العارف جواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل؟ العارف صفّاح وكيف لا ونفسه أكبر من أن تحرّجها زلة بشر؟ العارف نسّاء للأحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق؟

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات - القسم الثالث - ص ٢٢٥
(٢) المصدر نفسه - ص ٢٣٢ - ٢٣٤

ـ والعارف يؤثر التقشف على الترف.

إن وصف ابن سينا للعارف أشبه ما يكون بوصف الإنسان الكامل عند المسلمين أو بالسيرة الفلسفية التي يتطلبها أفلاطون من الإنسان الفاضل. فالعارف يتجه دائمًا نحو الحق الذي لا يشغل نفسه عنه بشيء غيره وما زهده إلا تنزهه عن الشوائب الدنيا وعبادته رياضة لا يريد بها ثواباً ولا يتجنب بها عقاباً وإنما همه الاتجاه إلى الله الذي لا يشغل قلبه عنه شاغل.

وهذا عند أفلاطون التشبه بالله!

ونلاحظ بعد هذا أن الشيخ الرئيس يمزج بين الفلسفة الأفلاطونية وبين الشريعة الإسلامية. ونلاحظ كذلك أن الفلسفة العملية (الأخلاق) عنده هي جزء من ميتافيزيقاه. فرغم أن هذا الرجل العارف الذي وصل عن طريق الإدراك الحدسي إلى الاتحاد مع الله فهو يقول إن بلوغ السعادة الإنسانية لا تكون إلا في مجتمع، فالنبوة والشريعة (القانون الإسلامي المنزل على النبي) لا غنى عنهما لبقاء الإنسان وسعادته فالنبي المشرع يأتي للبشرية بقانون إلهي يضمن لها الرفاهية في هذه الدنيا والسعادة في الآخرة[1] وقد لاحظنا من قبل أن الفارابي كان يوازي بين النبي المشرع والفيلسوف الحاكم عند أفلاطون بينما ابن سينا يضع النبي في مرتبة أعلى من الفيلسوف لأنه يتلقى المعرفة بطريقة حدسية تلقائية.

يرى أبو علي أن أهل الكمال الذين بلغوا درجة من الخلق والفضيلة هم الذين ينالون السعادة في هذه الدنيا والآخرة. أما أصحاب الجهالة فلا ينالهم أذى لأن جهلهم لم يكن مضراً. ولكن الذين ليس لهم نجاة هم الأشرار.

المهم عنده أولئك الذين عافت نفوسهم لذات الحس واتجهوا بكليتهم إلى الحق، هؤلاء الذين يتمتعون باللذة الحقيقية ويدركون السعادة لأنهم تحرزوا من الشهوات البهيمية. وسنراه في قصصه الثلاث: حي بن يقظان وسلامان وأبسال ورسالة الطير، يعالج هذه المسألة بصيغة قصصية فلسفية رائعة. وسنرى إلى أي حد أثرت الأخلاق الأفلاطونية في الآراء الأخلاقية لهذه الرسائل.

---

(١) زكي نجيب محمود وجماعته: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ١٣

أما حي بن يقظان فهي قصة فلسفية أخلاقية وإنها متأثرة بالمجموعات الهرمسية وفي هذه المجموعات أفلاطونية واضحة ممتزجة بنظرية الصدور الأفلاطونية مع شوائب أرسططاليسية ثم ملامح غنوصية كبيرة يظل فيها الأثر الأفلاطوني واضحاً. وهي في جملتها تنظر إلى العقل على أنه أسمى ما في الإنسان من غرائز وشهوات وأن حي ابن يقظان هو العقل عند ابن سينا الذي يصور في القصة كأن جماعة تطلعوا إلى نزهة ويقصد بهذه الجماعة الغرائز والشهوات الإنسانية إلى أن يلتقوا بالعقل الذي يرونه مهيب الطلعة محافظاً على جوهره لأنه لا يتأثر بمرور السنين، وهذا هو العقل الفعال أو حي بن يقظان عند ابن سينا.

يبدأ بالقصة: إنه تيسرت لي حين مقامي ببلادي (برزة) برفقائي إلى بعض المتنزهات المكتنفة لتلك البقعة فبينما نحن نتطاوف إذ عن لنا شيخ بهي قد أوغل في السن وأخنت عليه السنون وهو في طراءة العز[١].

ومن ثم تحدث محاورات ومناقشات بين العقل والشهوات الحسية الإنسانية يذهب إلى أن العقل ملتصق بالبدن ويجب أن يتحرر من القوة الغضبية والشهوانية ولكن مع هذا لا يستطيع التخلي عن البدن وحواسه ولهذا يجب السيطرة عليه بالتأمل والإطلاع حتى يستطيع أن يدرك السعادة الكاملة بعد مفارقة البدن عندما يدرك العلة الأولى أي الله. لأن العقل الإنساني الذي يتحرر من الشهوات الحسيّة يستطيع أن يتصل بالعقل الفعال الذي يهدي النفوس العقلية إلى السر الإلهي والعلة الأولى. والعقل الفعال عند ابن سينا هو آخر العقول الفلكية ويكون ترتيبه العاشر والذي يستطيع أن يؤثر على العقول الإنسانية.

وسلامان وأبسال قصة رمزية أخرى يبين فيها أن النفس تنال سعادتها بقدر محاربتها للشهوات الحسيّة. وحاصل القصة[٢]:

إن سلامان وأبسال كانا أخوين شقيقين وكان أبسال أصغرهما سناً وقد تربى بين يدي أخيه ونشأ صحيح الوجه عاقلاً متأدباً عالماً عفيفاً شجاعاً، وقد عشقته

(١) ابن سينا: حي بن يقظان (نشرة أحمد أمين) ص ٤٣

(٢) ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ـ ص ١٧٤ ـ ١٧٧

امرأة سلامان وقالت لسلامان: أخلطه بأهلك لتتعلم منه أولادك. فأشار عليه سلامان بذلك وأبى أبسال من مخالطة النساء، فقال له سلامان: إن امرأتي لك بمنزلة أم. ودخل عليها فأكرمته وأظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له، فانقبض أبسال من ذلك ورأت أنه لا يطاوعها فقالت لسلامان: زوج أخاك بأختي فأملكها به وقالت لأختها إني ما زوجتك لأبسال ليكون لك خاصة دوني بل لكي أساهمك فيه. وقالت لأبسال: إن أختي بكر حيية لا تدخل عليها نهاراً ولا تكلمها إلا بعد أن تستأنس بك. وليلة الزفاف نامت إمرأة سلامان في فراش أختها فدخل أبسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت بضم صدرها إلى صدره فارتاب أبسال وقال في نفسه: الأبكار لا تفعل مثل ذلك وقد تغيم السماء في الوقت غيماً فلاح منه برق أبصر في ضوئه وجهها فأزعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها فقال لسلامان: إني أريد أن أفتح لك البلاد فإني قادر على ذلك. وأخذ جيشاً وحارب أمماً وفتح بلاداً لأخيه براً وبحراً شرقاً وغرباً من غير منة عليه، وكان أول ذي قرنين استولى على وجه الأرض. ولما رجع إلى وطنه وحسب أنها نسيته عادت إلى المعاشقة وقصدت معانقته فأبى وأزعجها. وظهر لهم عدو فوجه سلامان أبسالا إليه في جيوشه وفرقت المرأة في رؤساء الجيش أموالاً ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به الأعداء وتركوه جريحاً حسبوه ميتاً فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك إلى أن انتعش وعوفي ورجع إلى سلامان وقد أحيط به وأذلّوه وهو حزين من فقد أخيه فأدركه أبسال وأخذ الجيش والعدة وكر على الأعداء وبددهم وأسر عظيمهم وسوى الملك لأخيه ثم وطأت المرأة طابخة وطاعمة وأعطتهما مالاً فسقياه السم وكان صديقاً كبيراً نسباً وحسباً وعلماً وعملاً فاغتم من موته أخوه واعتزل من ملكه وفوضه إلى بعض معاهديه وناجى ربه فأوحى إليه جلية الحال فسقى المرأة والطباخ والطاعم ما سقوه أخاه.

أما تأويل ذلك فسلامان النفس الناطقة .وأبسال العقل النظري وإمرأة سلامان القوة البدنية الإمارة للشهوة والغضب وأختها القوة العملية والبرق اللامع الخطفة الإلهية التي تأتي مباغتة، وهي التي كشفت الأمر لعين أبسال وانتشلته من عالم الشهوات الحسية إلى عالم العقل. وإزعاجه للمرأة إعراض العقل عن

الهوى. وفتح البلاد ترقي النفس إلى العالم الإلهي. وتغذيته بلبن الوحش إفاضة الكمال عليه، واختلال سلامان لفقده اضطراب النفس عند إهمال تدبيرها شغلاً بما فوقها. ورجوعه إلى أخيه، التفات العقل إلى انتظام مصالحها في تدبيرها البدن والطابخ القوة الغضبية والطاعم القوة الشهوية.

أما رسالة الطير عند ابن سينا فهي المعراج العقلي وغايته تطهير النفس، فهدف الرسالة أخلاقياً كما سنرى:

يشبه فيها ابن سينا نفس الفيلسوف بالطير الذي يتخلص من القيود الأرضية بعد جهد وعناء ليطير ويقطع مراحل شتى حتى يلحق بالعالم النوراني الأعلى. وهي تشبه القصتين السابقتين من حيث أن الإنسان لا يحصل له الكمال إلا بالابتعاد عن مهاوي الحس واتباع العقل والفضائل في الحياة.

جاء في رسالة الطير[1]:

«برزت طائفة تقتنص، فنصبوا الحبال ورتبوا الشرك وهيئوا الأطعمة وتواروا في الحشيش، وأنا في سربة طير إذ لحظونا فصفروا مستدعين فأحسسنا بخصب وأصحاب، ما تخالج في صدورنا ريبة، ولا زعزعتنا عن قصدنا تهمة، فابتدرنا إليهم مقبلين وسقطنا في خلالي الحبائل أجمعين، فإذا الحلق ينضم على أعناقنا والشرك يتشبث بأجنحتنا والحبائل تتعلق بأرجلنا، ففزعنا إلى الحركة فما زادتنا إلا تعسيراً، فاستسلمنا للهلاك وشغل كل واحد منا ما خصّه من الكرب عن الاهتمام لأخيه. وأقبلنا نتبين الحيل في سبيل التخلص زماناً حتى أنسينا صورة أمرنا، واستأنسنا بالشرك واطمأننا إلى الأقفاص».

يذكرنا الشيخ الرئيس إلى إتصال النفس بالجسد واستيناسها به وبقوله في هذه القصة (استأنسنا بالشرك واطمأننا إلى الأقفاص) أقول يذكرنا بالكهف الأفلاطوني الذي ألفه أولئك الذين سكنوا فيه وقيّدوا وأديرت ظهورهم إلى جدار الكهف بحيث لا يرون إلا خيال الحقيقة.

ثم يرى هذا الطير الذي هو النفس، طيوراً من رفقته تحاول تخليص

(١) جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا - ص ١١٢

أنفسها من الحبال رغم وجود بقايا حبال في أرجلها، فيتذكر نفسه ما كان قد نسي فيتخلص مثلهم وتطير من جبل إلى جبل وتقصد من عالم إلى آخر حتى تبلغ عرض الملك وتشكو له حالها فيرأف بها ويخلصها من أغلالها، أي يقصد خلاصها من البدن واتصالها بوجه الحق. ويرينا ابن سينا في نهاية قصته فقرة وكأنه يريد أن يصف لنا الطريق الذي نتبعه حتى نبلغ درجة الكمال فيقول: وكم من أخ قرع سمعه قصتي فقال: أراك مس عقلك مس أو ألمّ بك ألم، لا والله ما طرت ولكن طار عقلك، وما اقتنصت بل اقتنص لبك. أنّى يطير البشر أو ينطق الطير كأن المرار قد غلب في مزاجك واليبوسة استولت على دماغك، وسبيلك أن تشرب طبخ الافيثمبون وتتعهد الاستحمام بالماء الفاترة العذب، وتستشفي بدهن النيلوفر وتترفه في الأغذية وتستأثر منها المخصبة، وتجتنب الباه وتهجر السهر وتقلّ الفكر، فانا قد عهدناك فيما خلا لبيباً وشاهدناك فطناً ذكياً والله مطلع على ضمائرنا فانها من جهتك مهتمة ولاختلال حالك حالنا مختلة. ما أكثر ما يقولون وأقل ما ينجح وشر المقال ما ضاع[1].

وبعد سأعرض لنظرية ابن سينا في النفس لكي أقيم عليها نظريته في الأخلاق. أو إنني أبحثها لأعرض النواحي الأخلاقية المنبثقة عنها.

يتأثر الشيخ الرئيس بأبحاثه في النفس تأثراً واضحاً بأبحاث أفلاطون، فرغم التفاته نحو أرسطو حيناً والأفلاطونية المحدثة حيناً آخر إلا أننا سنلاحظ أن الأثر الأكبر لأفلاطون لاسيما قوله بخلود النفس، ولهذا السبب أحب الفلاسفة المسلمون شيخ الأكاديمية وتدارسوا أبحاثه في النفس والأخلاق والسياسة.

إن أهم دليل يعطيه ابن سينا يثبت فيه وجود النفس هو الإدراك الحدسي، فالإنسان يدرك أن في هذا الجسم نفساً تتحرك بالإرادة، فنحن عندما ننهمك في أمر هام أو نريد شيئاً ننشغل عن كل شيء حولنا وعن كل جزء من أجزاء بدننا، وإنما نحصر كل تفكيرنا في ذاتنا التي تريد الشيء أو بتعبير آخر (الأنا) الذي أريد، وهذا (الأنا) عند ابن سينا النفس وليس الجسم، وهذه الأنا أو الذات مغايرة للبدن.

---

(١) جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ـ ص١١٣

وكذلك يعطينا أبو علي دليلاً على أن النفس ثابتة والجسد متغير فيقول: تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع أمرك حتى أنك تتذكر كثيراً ما جرى من أحوالك فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً بل هو أبداً في التحلل والانتقاص... ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه. فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لن يبقى شيء من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة بل جميع أمرك. بذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة[1].

ودليل آخر يستدل به على وجود النفس، وهو الذي عرف ببرهان الرجل الطائر أو الرجل المعلق[2]:

هب أن شخصاً ولد مكتمل القوى العقلية والجسمية ثم غطى وجهه بحيث لا يرى شيئاً مما حوله وترك في الهواء أو بالأولى في الخلاء كي لا يحس بأي احتكاك أو اصطدام أو مقاومة، ووضعت أعضاؤه وضعاً يحول دون تماسها أو تلاقيها فإنه لا يشك بالرغم من كل هذا في أنه موجود وإن كان يعزعليه إثبات وجود أي جزء من أجزاء جسمه. بل قد لا تكون لديه فكرة ما عن الجسم والوجود الذي تصوره مجرداً عن المكان والطول والعرض والعمق، وإذا فرض إنه تخيل في هذه اللحظة يداً أو رجلاً فلا يظنها يده ولا رجله وعلى هذا إثباته أنه موجود لن ينتج قط عن الحواس ولا عن طريق الجسم مباشرة ولا بد له من مصدر آخر مغاير للجسم تمام المغايرة وهو النفس.

لا شك أن ابن سينا استن في البرهنة على وجود النفس سنة لم تكن معروفة من قبل بكل معالمها لا في العالم اليوناني ولا في العالم العربي الإسلامي[3]. والجدير بالملاحظة أنه ليس في محاورات أفلاطون ـ على تعددها ـ مجهود يذكر لإثبات وجود النفس في حين أنه يوقف على خلودها محاورة

---

(١) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة ـ (مع كتاب أحوال النفس) ص ١٨٣ ـ ١٨٤
(٢) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ـ ص ١٧٧
(٣) المصدر نفسه: ص ١٨٦

مستقلة. وأرسطو كذلك يعقد في أكبر مؤلفاته السيكولوجية الباب الأول لمناقشة آراء السابقين في ماهية النفس وخواصها دون أن يعني كثيراً بإثبات وجودها. وفي (التاسوعات) فصل طويل عن هبوط النفس لم يعرج فيه أفلوطين على وجودها. وكأن هؤلاء الفلاسفة يرون أن هذا الوجود من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى إثبات[١].

المهم هنا أن الشيخ الرئيس يقول باختلاف طبيعة النفس عن طبيعة الجسد، وهو بهذا يتابع أفلاطون الذي ميز قبله بين النفس والجسد كما إنه يتبع الأفلاطونية المحدثة.

النفس جوهر مستقل عن الجسد كما قال بذلك أفلاطون، وإن النفس هي مصدر الحياة للجسم ولولاها لما كانت هناك حياة للجسد، ولكن مع هذا فالنفس تستطيع الحياة بدون الجسد ومستقلة عنه. ويقول ابن سينا مبرهناً على اختلاف الطبيعتين:

لا شك أن الجسم حيواني والآلات الحيوانية إذا استوفت سنن النمو وسنن الوقوف أخذت في الذبول والتنقص وضعف القوة وكلال المنة. وذلك عند الأناقة على الأربعين سنة. ولو كانت القوة الناطقة العاقلة قوة جسمانية آلية لكان لا يوجد أحد من الناس في هذه السنين إلا وقد أخذت قوته هذه تنقص. ولكن الأمر في أكثر الناس على خلاف هذا، بل العادة جرت في الأكثر أنهم يستفيدون ذكاء في القوة العاقلة وزيادة بصيرة. فإذن ليس قوام القوة النطقية بالجسم والآلة، فإذن هي جوهر قائم بذاته[٢].

الشيخ الرئيس إذن يؤمن بأن النفس جوهر مستقل عن البدن وتعيش بدونه وهو بهذا يوافق أفلاطون رغم أنه من ناحية أخرى ينحو منحى أرسطو عندما يقول إن النفس صورة للبدن ولكنه لا يتفق مع أرسطو الذي يقول إن النفس مكملة للبدن، فهي عنده جوهر مضاد للبدن:

أما أن النفس في بدن فهي عند أبي علي قوة بالقياس إلى التحريك

(١) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ص ١٨٢

(٢) ابن سينا: رسالة مبحث عن القوى النفسانية ص ١٧٥

وبالقياس إلى الإدراك[١]، وهذا ما قاله أفلاطون: إن النفس قوة.

كذلك يفرق ابن سينا بين ثلاثة أنواع من النفوس: وهي النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية فيقول: القوى النفسانية تنقسم بالقسمة الأولى أقساماً جنسية ثلاثة: أحدها النفس النباتية وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد وينمو ويغتذي. والثاني النفس الحيوانية وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما هو يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة. والثالثة النفس الإنسانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية[٢].

وفي رسالة في مبحث القوى النفسانية يقول كذلك: القوى النفسانية مترتبة بحسب اعتبار العموم والخصوص على ثلاث مراتب: أولها تعرف بالقوة النباتية لاشتراك الحيوان والنبات فيه والثانية تعرف بالقوة الحيوانية وثالثها تعرف بالقوة المنطقية.

فالنفس النباتية إذن عنده يشترك بها النبات والحيوان والإنسان، لأنها مشتركة عندهم بالقوى الغاذية. أما النفس الحيوانية ففي الحيوان والإنسان وتشترك عندهما بقوة الحركة والإدراك. ولكن النفس الناطقة توجد في الإنسان فقط.

نلاحظ أن أبا علي يمزج بين أرسطو وأفلاطون من حيث أن قوى النفس عنده ثلاث كأفلاطون، فالنباتية تقابل الشهوانية والحيوانية تقابل الغضبية والإنسانية تقابل العاقلة. ولكن نرى أن أرسطو يقسم قوى النفس إلى أربع: الغاذية والحساسة والمحركة والناطقة وأن ابن سينا يمزج قوتين من قوى النفس عند أرسطو هما الحساسة والمحركة وتكونان عند ابن سينا واحدة هي النفس الحيوانية.

بعد هذا يبقى وأبان خطيران في النفس لابن سينا هما حدوث النفس وخلودها. والشيخ الرئيس يعالج المسألتين، إلا أننا نراه يوافق أرسطو في أن

---

(١) ابن سينا: أحوال النفس - ص ٥٥

(٢) ابن سينا: أحوال النفس - ص ٥٧ ورسائل في الحكمة والطبيعيات ص ٦٠-٦١

النفس حادثة، ويخالف أفلاطون الذي يقول أن النفس قديمة. ودليل أفلاطون على ذلك أن الأزلي هو الذي يكون أبدياً وأن النفس موجودة قبل وجود الجسد وبوجود الجسد هبطت عليه.

فالشيخ يقول: إن النفس صورة الجسد هبطت عليه عند حدوثه: نقول إن الجسم الحي جسم مركب طبيعي يمايز غير الحي بنفسه لا ببدنه ويفعل الأفاعيل الحيوانية بنفسه لا ببدنه. وهو حي بنفسه لا ببدنه. ونفسه فيه وما هو في الشيء. وهذه صورته فهو صورته. فالنفس إذن صورة والصور كمالات بها هويات الأشياء[1].

النفس عند ابن سينا حادثة وكذلك يمكننا القول أن النفس عند أفلاطون حادثة أيضاً. إلا أن الفرق بين الرأيين أن النفس عند أفلاطون وجدت قبل الجسد وعند الرئيس عند حدوث الجسد.

رغم أن الشيخ الرئيس يقول بحدوث النفس مع الجسم إلا أن النفس عنده لا تفنى بفناء الجسم وإنما هي خالدة لأن علاقتها بالجسد علاقة عرضية وأن طبيعتها تختلف عن طبيعته. والبرهان الثاني أن النفس جوهر بسيط والجواهر البسيطة لا تفسد وإنما تفسد الأجسام المركبة. وبرهانه الثالث أن النفس الإنسانية صادرة من العقول المفارقة وهذه خالدة وكلما شابهها خالد بخلودها. فالنفس عنده إذن خالدة لا تموت. وتشابه براهين ابن سينا في خلود النفس براهين أفلاطون كثيراً.

ولعل أوضح فلسفة توفيقية لابن سينا في النفس هي قصيدته العينية التي جمع فيها بين فلسفة أرسطو وأفلاطون والأفلاطونية المحدثة بالإضافة إلى عقيدته الإسلامية:

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقـاء ذات تـعـزز وتمـنـع
محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع

أي هبطت النفس إلى البدن، ويشبهها بالحمامة لأنها أذكى الطيور وكثيرة الشوق والحنين. أما التعزز والتمنع فمن العزة والغلبة لأنها غالبة على الجسم في

(١) ابن سينا: رسالة مبحث عن القوى النفسانية - ص ١٥٣

التدبير وأنها ذات تمنع عن الإطلاع على حقيقتها لأنها جوهر خفي عن الحس. وهي رغم أنها واضحة للعقل الذي يدركها بعين البصيرة فإن العارفين لا يستطيعون أن يدركوا كنهها.

ونلاحظ أن ابن سينا يتفق مع أرسطو في أن النفس حدثت بحدوث الجسم وقد مزجها بأفلاطونية محدثة وذلك بفيضها من العالم العلوي إلى الجسد. وهنا يخالف أفلاطون الذي يقول بقدم وجود النفس على وجود الجسم. ولعل السبب الذي جعل الشيخ هنا يتفق مع أرسطو هو رغبته في أن يجاري التعالم الدينية التي تقول أن الله وحده هو القديم وكل شيء مخلوق عنه. وتظهر الأفلاطونية بوضوح عندما يقول أنها كانت قبل أن تهبط في (المحل الأرفع) والنفس عند أفلاطون في محل علوي مقدس.

وصلت على كره إليك وربما	كرهت فراقك وهي ذات تفجع
أنفت وما أنست فلما واصلت	الفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهوداً بالحمى	ومنازلاً بفراقها لم تقنع
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها	في ميم مركزها بذات الأجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت	بين المعالم والطلول الخضع
تبكي إذا ذكرت جواراً بالحمى	بمدامع تهمى ولما تقطع
وتظل ساجعة على الدمن التي	درست بتكرار الرياح الأربع
إذ عاقها الشرك الكثيف وصدها	قفص عن الأوج الفسيح المربع

إن النفس تدخل الجسم كارهة لأنها من عالم علوي نوراني والجسم كثيف مظلم ولكن ما أن تستأنس به حتى تكره الخروج.

ويروي بعض الرواة أن أفلاطون كان دائم البكاء، فسأله بعض أصحابه، فقال: إنما أبكي على مفارقة النفس للبدن بعد تآلفهما مدة طويلة[1].

الحمى: المكان الذي فيه ماء وشجر ويقصد به عالم الأرواح. وهاء هبوطها: المراد بهاء الهبوط المواد الجسمانية. وميم المركز العالم الروحاني. أي أن النفس عند خروجها من عالم الأرواح وهبوطها إلى الجسم غرقت

(١) نعمة الله الجزائري: شرح عينية ابن سينا - ص ١٨

بالظلمات، وهذا يذكرنا بنظرية الكهف الأفلاطوني. ولهذا فهي تبكي عندما تذكر موطنها الأول.

أما الرياح الأربعة فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمربع: المكان في الربيع.

حتى إذا قرب المسير من الحمى ... ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
وغدت مفارقة لكل مخلف ... عنها حليف الترب غير مشيع
سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت ... ما ليس يدرك بالعيون الهجع
وغدت تغرد فوق ذروة شاهق ... سام إلى قعر الحضيض الأوضع
إن كان أرسلها الإله لحكمة ... قويت عن الفذ اللبيب الأروع
فهبوطها إن كان ضربة لازب ... لتكون سامعة بما لم تسمع
وتعود عالمة بكل خفية ... في العالمين فخرقها لم يرقع
وهي التي قطع الزمان طريقها ... حتى لقد غربت بعين المطلع
وكأنها برق تألق بالحمى ... ثم انطوى فكأنه لم يلمع[١]

حليف الترب أي صارت مفارقة للبدن الذي هو معاهد التراب، وإذا فارقت البدن ورجعت إلى عالمها غرّدت سروراً وشاهدت عالمها النوراني، ضربة لازب أي نوع لازم لا بد منه، وخرقها لم يرقع أي كثر الفساد واتسع ولا يمكن إصلاحه.

وحتى إذا اكتسبت من المعارف والعلوم بمشاركة الحواس تعود وقد علمت بكل خفية ثم تصعد إلى عالمها العقلي بعد أن تخرج من كهف الجسد المظلم. ثم إن أفلاطون في كتاب فيدون يقول إن سبب هبوطها إلى هذا العالم إنما هو سقوط ريشها فإذا ارتاشت ارتقت إلى عالمها الأول، ويعلل هبوطها إلى هذا العالم بسبب خطيئة ارتكبتها فأهبطت لتعاقب وتجازى على خطاياها. ثمّ إنه ذم في كتابه طيماوس هبوط النفس، وسكناها في الجسد[٢]. أما ابن سينا فيخالف هنا أفلاطون ويقول إنها هبطت لا لتكفر عماّ ارتكبت من خطاياها ولكن هبوطها كان

(١) أفلاطون: فيدون - ص ٢٤٧
(٢) أفلاطون: فيدون - ص ٢٤٨

لحكمة إلهية لأن اتصالها بالبدن يطلعها على ما يمكن معرفته في هذا العالم الحسي[١].

ولكن مع هذا فأفلاطون يحكي أن الله لما خلق العالم أرسل إليه النفس ليكون حياً فأرسل إلى العالم النفس الكلية وأرسل أنفسنا إلى أجسادنا حتى يكون العالم كاملاً.

المهم أن ابن سينا تابع أفلاطون في قضية خلود النفس ونزولها من عالمها العلوي اتصالها بالجسد عن كره، وبعد أن تتعلم أشياء كثيرة من العالم الحسي تفارق الجسد أيضاً عن كره، ولكن عندما يتكشف لها عالمها النوراني وتتذكر مقامها الأول تصعد كالبرق خاطفة تاركة الجسد للتراب مغردة في عالم الخلود.

---

(١) محمود قاسم: في النفس والعقل - ص ٩٣

ثالثاً: أبو البركات البغدادي

والشخصية الثالثة التي ندرسها في مدرسة الفلاسفة هي شخصية أبي البركات البغدادي. وهو هبة الله بن علي بن ملكا البلدي لأن مولده ببلد ثم أقام ببغداد. كان يهودياً وأسلم بعد ذلك[١]. أما القفطي فيقول عنه[٢]: اليهودي في أكثر عمره المهتدي في آخر أمره، أوحد الزمان طبيب فاضل عالم بعلوم الأوائل من يهود بغداد، عاش في وسط المائة السادسة وكان موفق المعالجة لطيف المباشرة خبيراً بعلوم الأوائل، قيّماً بها حسن العبارة لطيف الاشارة، وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين في هذا الشأن واختبرها واعتبرها فلما صفت لديه وانتهى أمرها إليه صنف فيها كتاباً سماه (المعتبر). وكذلك يذكر ابن أبي أصيبعة كتاب المعتبر ويقول: له أيضاً رسالة في العقل وماهيته. كما يذكر له أسماء كتب طبية[٣].

ويشهد له القفطي وابن أبي أصيبعة بالذكاء ويذكر ان له عدة قصص عن علاجه لبعض الأمراض المستعصية وينجح بها نجاحاً باهراً سواء كانت هذه الأمراض جسمية أم نفسية.

لا شك أن أبا البركات (المتوفي سنة ٥٤٧ هـ) تأثر بأفلاطون كثيراً وابتعد عن أرسطو بل انتقده لما تصوره من الحادة. ولا شك أن في كتابه (المعتبر) اتجاهاً أفلاطونياً واضحاً ومحاولة ممتازة لنقد الفكر الأرسطاليسي مستعيناً في كل هذا بأفلاطون[٤]. بل يمكن أن نعتبر أبا البركات يمثل مدرسة قائمة بذاتها، إذ ليس

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء - جـ١ ص ٢٧٨
(٢) القفطي: تاريخ الحكماء ص ٣٤٣.
(٣) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء جـ١ ص ٢٨٠
(٤) أفلاطون: فيدون - ص ٢٦١

فيها خصائص المدرسة المشائية ولا خصائص مدرسة الرازي من أصحاب الهيولي. إذ إن هذه المدرسة وعلى رأسها أبي البركات الذي يعارض إلحادية أرسطو بما تصوره من روحية أفلاطون ونزعته الدينية.

وهذا ما سنراه في كتابات أبي البركات، ولا أوافق رأي الدكتور يحيى هويدي الذي يذهب إلى أن أهم ما تتميز به كتابات هبة الله خلوها من الاعتماد على ما كتبه فلاسفة اليونان واتسامها بالتأمل الشخصي والابتعاد عن التقليد[١].

وقد أشار الدكتور محمد علي أبي ريان إلى تأثر أبي البركات البغدادي بأفلاطون. وقد ذكر في مقاله (نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا) يقول[٢]: إن أبا البركات قد اصطدم بفكرة العقل الفعال وحاول أن يجد حلاً لهذه المشكلة ويقدم لها حلاً أفلاطونياً، فهو يرى أن الأساس في عملية التعقل ليس العقل الفعال الذي قالوا به بل نماذج مثالية معقولة شبيهة بالمثل الأفلاطونية. وهو في هذه المشكلة يتردد بين موقفين، فهو يقول أن النفس تستطيع أن تحصل على الكمال بذاتها وبقدرتها الذاتية بدون الحاجة إلى شيء آخر بالفعل لكي يوصلها إلى مرتبة الكمال. ويستطرد فيقول: إنه يمكن قبول فكرة المشائين عن العقل الفعال على أنها صادرة عن حدسهم له وليس نتيجة لبرهان عقلي مقنع مما يلزمنا قبول موقفهم بالضرورة.

كذلك يسلم أبو البركات بوجود عالم عقلي فوق العالم الحسي ولكنه يسمي هذا العالم الأعلى (بعالم الملائكة) والعالم الربوبي. ونلاحظ هنا اتجاه المذهب إلى موقف أفلاطوني رغم أنه يأتي بكلمة (الملائكة) للتأثير الديني عليه. فهو يتناول هذه المشكلة صراحة، فيذكر أن أفلاطون يجعل كل ما في العالم المحسوس من موجودات آثاراً لعالم النفس. أي أن موجودات عالم الحس أشباح لموجودات عالم العقل. ثم إن هذه الصور الموجودة في عالم العقل أو العالم الإلهي هي مثل أو نماذج وهي كالقوالب التي يتخذها الصانع للحصول على مصنوعاته التي تحمل صورة القالب وتكون نسخاً منه.

---

(١) يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية - ص ٢٠٤

(٢) محمد علي أبو ريان: نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا ص ٣٧ (مقالة في مجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية - المجلد الثاني عشر سنة ١٩٥٨).

يقول أبو البركات: فلذلك قال أفلاطون بالمثل والقوالب وكيف لا وهي المثل الحقيقية بل الموجودات مثلها ونسختها وهي أم الكتاب(١).

أما بينيس فيقول في كتاب «مذهب الذرة عند المسلمين»: إن أبا البركات يذهب إلى آراء في العالم الطبيعي تناقض مذهب أرسطو. وبعض هذه الآراء يشبه الآراء التي ينسبها المسلمون إلى أفلاطون. وهذا ينطبق بنوع خاص على مذهب أبو البركات في المكان هو الأبعاد الثلاثة. وهو يقول بعدم تناهي المكان. وكذلك في مسألة وجود الخلاء يفضل الأخذ بالرأي المنسوب لأفلاطون في القول بوجود الخلاء على أن يأخذ برأي أرسطو(٢).

الله عند أبي البركات يدرك الكليات والجزئيات، وليس في إدراك الله للجزئيات إلحاق للجسمية بذاته المنزهة عن علائق المادة وصفاتها، فإننا ندرك بتجربتنا أن نفوسنا وهي غير جسمية تدرك الجزئيات، وإذا كان الإنسان يدرك المحسوسات بحواسه فهو أيضاً يدرك الروحانيات كالملائكة بالاستدلال. ولو وصلت نفوسنا إلى مرحلة التجرد لأدركت الروحانيات كما تدرك المرء بالعين فلا يحتجب عنها شيء. فلم لا يكون إدراك الله والملائكة كسائر الموجودات على هذا النحو فلا يحتجب عنه شيء. ولا يضيق وسعه عن إدراك شيء كما لا تضيق قدرته عن إيجاد الأشياء، وإدراكه لها إدراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذي لا يلزم منه حلول المدرك في المدرك على ما قال به أصحاب الحلول ولا التشكل بجسد كما قاله المجسمون(٣).

كذلك يتدخل الله في الزمان بعد أن كان الفعل الإلهي أزلياً خارج الزمان ويتصل فعله بالجزئيات الحادثة في هذا العالم دون حاجة إلى متوسطات. ويضرب أبو البركات مثلاً بالشمس فهي حينما تنعكس على جدار فتضيئه وينعكس شعاع من الجدار المضيء على جدار آخر فيضيئه وهكذا إلى داخل الكهوف فإن ذلك الضوء بأسره صادر على الشمس أصلاً فلا يصح أن يقال إن الشعاع صدر من

---

(١) الدكتور أبو ريان: نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا ص ٤٢
(٢) بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين - ص ٧٩ - ٨٠
(٣) الدكتور أبو ريان: نقد أبي البركات لفلسفة ابن سينا ص ٢٣

الحائط المضيء، فهو أصلاً من الشمس وانعكس على الحائط الآخر. أي أنه يريد أن يبرهن على خطأ دعوى المشائين في قولهم بجوهرية الوسائط فالجدار لم تكن به فاعلية ذاتية حينما انعكس ضوء الشمس على الجدار الآخر. فالفاعل الحقيقي هنا هو ضوء الشمس والشمس هي العلة الأولى. فالله مثله كمثل الشمس في هذا المثال. ويذكرنا هذا المثال بتشبيه مثال الخير بالشمس عند أفلاطون والواحد بالشمس عند أفلوطين وقول الإسلاميين عنه أنه شمس العالم المعقول أما سائر المخلوقات فهي راجعة كلها إلى وجود الأول دون أي ضرورة علية وليس لهذه المخلوقات أي أثر في اتجاه الفعل الإلهي فهي لا تتصف إلا بالانفعال والقبول[١].

أبو البركات إذن يوجه نقداً شديداً إلى نظرية الصدور المشائية التي تقوم على أساس تحديد الفيض في اتجاه طولي تنازلي، وينتهي إلى إثبات فكرة تكثر المخلوقات في كل الاتجاهات. فالله هو العلة الأولى الجامعة وهو المركز الذي يخلق باستمرار دون توقف في اتجاهات وأبعاد متعددة لا تقتصر فقط على البعد الطولي التنازلي كالشمس ترسل أشعتها في جميع الإتجاهات وهذا الخلق ليس صدوراً ضرورياً بل هو فعل إرادة صادرة عن إرادة مطلقة تامة لها معرفة وشعور بما تفعل. وجميع المخلوقات ترجع إلى الله بالذات وترجع إلى ما تتعلق به بالعرض[٢].

سنرى بوضوح ابتعاد أبي البركات عن أرسطو واقترابه من أفلاطون في معالجته للنفس في كتابه المعتبر.

يعرض أبو البركات لتعريف النفس أولاً بما قاله الحكماء السابقون ولا يذكر اسمًا فيقول[٣]: النفس في عبادة الحكماء بحسب ما قيل إسم مشترك يقال على أصناف من القوى الفعالة، فيقال: نفس نباتية ونفس حيوانية ونفس إنسانية ونفس سمائية.

(١) الدكتور أبو ريان: نقد أبي البركات لفلسفة ابن سينا ص ٣٤
(٢) المصدر السابق: ص ٣٥
(٣) أبو البركات: المعتبر - جـ٢ - ص ٣٠٢

العبارة السابقة كما رواها أبو البركات إلى أن يقول: وبحسب ما حققناه تشترك النفوس في "أنها قوى فعالة في الأبدان وبها محركة لها[١]. إلى أن يقول في الصفحة نفسها والصفحة التالية: "فلفظة النفس إذا أردت لها شرحاً بحسب عمومها واشتراكها قلت النفس قوة حالة في البدن تفعل فيه وبه تصدر عنه من الأفعال والحركات المختلفة الأوقات والجهات بشعور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها ويحصل له بها كماله النوعي وتحفظه عليه، فقولنا قوة نعني به الفعل الذي ليس بجسم فإن الجسم لا يكون فاعلاً بجسميته بل بالقوة التي فيه.

نلاحظ بسهولة أن أقوال أبي البركات هذه مقاربة لتعريف أفلاطون الذي يقول: إن النفس جوهر غير جسماني محرك للبدن.

يضيف أبو البركات قائلاً: وقولنا ما تصدر عنه من الأفعال والحركات لأن الأفعال والحركات الإرادية تصدر عن أجزاء النبات وأعضاء الحيوانات، وصدورها الأول الحقيقي إنما هو النفس وبها كالقلم يكتب والإنسان الكاتب به[٢].

العبارة الأخيرة تعطينا البرهان الواضح على مشابهة أبي البركات لأفلاطون الذي هو الآخر اعتبر البدن آله للنفس.

ويحرص هبة الله على: أن النفس قوة البدن وهو لهذا يخالف أرسطو الذي يقول: إن النفس صورة للجسم وأحدهما مكمل للآخر. بينما أبو البركات يعتبرها ـ كما نرى ـ جوهراً مغايراً للجسم ومحركاً له.

يروي لنا الدكتور هويدي أن: البدن عند هبة الله آلة للنفس[٣]. وهل البدن عند أفلاطون غير آلة للنفس؟ كذلك نجد عند أبي البركات وحدة النفس رغم اختلاف وسائل الحواس والإدراك وهو في هذا يشابه أفلاطون، حين يقول هبة الله: النفس لا تتجزأ. فإن المبصر من الإنسان نفسه التي هي ذاته التي يشعر بها شعوراً لا يرتاب به إنها هي التي أبصرت ولكن بالعين وسمعت ولكن

---

(١) أبو البركات: المعتبر

(٢) المصدر نفسه: جـ٢ ـ ص ٣٠٤

(٣) يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ـ ص ٢١٠

بالأذن إلى غير ذلك من الأفعال التي لا يشك الإنسان أنه هو الفاعل لواحد واحد منها ويتحقق أنه هو الرائي والسامع[١].

وبالرغم من أن الدكتور هويدي ينفي تأثر البغدادي بفلاسفة اليونان إلا أنه يأتي لنا بعبارة من كتاب (المعتبر) يبرهن فيها أبو البركات على أن النفس موجودة وليست في حاجة إلى إثبات وجودها. وهاكم النص الذي أورده: يقول البغدادي إن الإنسان ليس في حاجة إلى إثبات وجود النفس لأنها موجودة وبوسعه أن يتحقق من هذا الوجود إذا افترض أو تخيل أنه تعطل تماماً عن الحس والإدراك فإنه لن يشك مع هذا في أنه موجود[٢].

إن هذا البرهان يقارب برهان ابن سينا الذي عرف (بالرجل الطائر) أما قربه من الفلسفة اليونانية فنجد له في كتاب أثولوجيا لأفلوطين الذي يقول فيه: إذا خلوت إلى نفسي ونزعت بدني... الخ والأفلاطونية المحدثة تأثرت كثيراً بأفلاطون.

كما يقول البغدادي: إن الإنسان يرى جسمه صغيراً وكبيراً مهزولاً وسميناً ويرى أنه هو في كلتي الحالتين.

لا شك أنه متأثر في هذا ببرهان الإستمرار عند ابن سينا. النفس عند أبي البركات إذن روحانية كما هي عند أفلاطون. وإذا كانت النفس مرتبطة بالجسم ولها من قواها ما لا تستطيع ممارسته بدون حلولها في بدن إلا أنها - أي النفس - جوهر من طبيعته أن يفارق البدن إذا وصل إلى درجة عليا من الكمال حيث الحياة الفاضلة في العالم الأعلى إلى جوار الملائكة والأشخاص الروحانية حيث تنعم بمشاهدة الله ومعرفة الأمور الإلهية[٣].

يقول هبة الله: إن النفس قادرة على إدراك الكلي وقادرة على العلم بالكلي المجرد مما يجل ويكبر عن أن ينتقش في لوح البدن ويتصور فيه[٤].

(١) أبو البركات: المعتبر جـ٢ - ص ٣٣٣
(٢) الدكتور هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٥ وأبو البركات: المعتبر جـ٢ - ص ٣٠٦
(٣) الدكتور أبو ريان: نقدأبي البركات لفلسفة ابن سينا - ص ٤٠
(٤) هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية - ص ٢١٦

وكذلك قال أفلاطون إن النفس هي التي تدرك الأشياء وما البدن إلا آلة لها وإنها هي التي تعلم وما البدن إلا سجن لها.

يقسم أبو البركات[١] قوى النفس إلى ثلاث: نباتية وحيوانية وإنسانية، وهو على عكس ابن سينا الذي كان يرى أن النباتية وظيفتها الغاذية سواء عند النبات والحيوان والإنسان، والحيوانية للحركة سواء للحيوان والإنسان، والنطقية للإنسان فقط.

أما أبو البركات فيقول إن النباتية خاصة بالنبات، والحيوانية خاصة بالحيوان، والإنسانية خاصة بالإنسان.

أما حدوث النفس وخلودها فلا شك أن البغدادي يبتعد كثيراً عن أرسطو كما أننا لا نجده يأتي ببرهان يقترب فيه من أفلاطون وإنما يغلب عليه الأثر الديني. فيقول إن النفس حادثة وبرهانه على ذلك «كل نفس إنسانية نجدها متعلقة ببدن لا تتذكر حالاً كانت لها قبل هذا التعلق». وليس أدل على ذلك «سوى ما يجده كل ضامن نفسه ويعرفه من حال» وكذلك فإنه ما من نفس وجدناها في ابتداء حدوث بدنها ذات معرفة أو علم[٢].

كذلك خلود النفس أو الروح فهو يؤمن بها كمسلم. بل يذهب أكثر من ذلك فيقول: إنما المؤمن لا بد له من أن يسلم كذلك ببعث الأجساد.

ونرى أبا البركات يقول إن عودة الأرواح إلى أبدانها ممكنة: «خصوصاً إذا شاء ذلك من له الخلق والأمر».

ويقرر أن مفارقة النفوس للأبدان زماناً لا يمنع من أن تعود إلى العلاقة بأبدانها وذلك: من جهة الفاعل الذي يحل علاقتها بحسب مشيئته ويجمعها حيث شاء ومتى شاء[٣].

---

(١) أبو البركات: المعتبر جـ ٢ - ص ٣١٣

(٢) هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية - ص ٢٤٣

(٣) المصدر السابق ص ٢٤٧

رابعاً: مسكويه

أما الفيلسوف الرابع من مدرسة فلاسفة الإسلام المتأثرين بأفلاطون، فهو مسكويه.

يعتبر أبو علي أحمد بن محمد مسكويه (٣٣٠ هـ-٤٢١ هـ) من فلاسفة المسلمين الذين اهتموا بالأخلاق اهتماماً خاصاً. فقد رأينا أكثر الفلاسفة يتعرضون لخلود النفس ومشاكل الأخلاق بصورة عرضية بالنسبة لفلسفتهم العامة، أما مسكويه فقد اتجه إلى دراسة الأخلاق إتجاهاً كاملاً وألف عدة كتب في الأخلاق مثل تهذيب الأخلاق والفوز الأكبر والفوز الأصغر والحكمة الخالدة، بالإضافة إلى عدة كتب أخرى فلسفية وطبية وتاريخية.

أما ثقافته، فبالإضافة إلى ثقافته الإسلامية، فقد درس الفلسفة اليونانية وتأثر بفلاسفتها لاسيما أرسطو وأفلاطون وجالينوس رغم تضلعه بالثقافة الفارسية أيضاً.

لا شك أن مسكويه أقرب إلى أرسطو في كليات فلسفته إلا إنه يقترب كثيراً من فلسفة أفلاطون، إذ لا بد أنه درس وقرأ كتب أفلاطون الأخلاقية والسياسية وهضمها جيداً، فهو عندما يستشهد بأفلاطون يشير إلى كتبه بالذات ككتاب طيماوس أو النواميس بالإضافة إلى الكتب الأخرى التي لم يذكرها، ونشعر نحن أنه تأثر بها، كالجمهورية وفيدون وغيرهما[1]. فعندما ينصح مسكويه على اتباع فضيلة مثلاً، فهو يشير إلى أفلاطون: وقال أفلاطون: من التمس أمراً لا بد له من الوصول إليه صبر على الطريق وما يلحقه فيه من صعوبة ومشقة[2].

---

(١) مسكوية: الفوز الأصغر - ص ٥٦ و٥٧

(٢) المصدر نفسه: ص ٩

رغم تلمذة مسكويه على فلاسفة اليونان ومزجه بين آرائهم، لكنه مع هذا يخضع كل هذا لرأي الشريعة الإسلامية وموافقتها عليه، فمثلاً: عرف عن سقراط أنه أول من قال: إن المرء لا يفعل الشر وهو عالم به، وإن الإثم الأخلاقي هو جهل وسوء تقدير.

مسكويه يتبنى هذا الرأي ويقول إنه من المستحيل أن يعمل الإنسان عملاً شائناً وهو يعلم أنه شائن. ولكننا نجده يستند إلى ويتأتي بحديث رواه الشيخان وهو: لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن[1].

كذلك من أمثلة توفيقه بين الفلسفة والدين حين يأخذ عن أفلاطون أن العقل ثابت والحس متغير، ثم بعدها يؤيد رأيه بالعقيدة الدينية تأييداً جيلاً[2]: المحسوسات كلها متبدلة سيالة لا تلبث على حال واحدة، وأما المعقولات فإنها ثابتة أبداً غير منتقلة ولا متحركة ولا قابلة شيئاً من أنواع التغيرات. ولهذا كان أفلاطون يسمي عالم الحس العالم السوفسطائي، أي المموه ولذلك أذلّة العلماء وتهاونوا به وطلبوا المعقولات وعظموها ولحقوا بها. فنحن إذن محتاجون إلى أن نفطم أنفسنا عن الأوهام المأخوذة من الحواس التي تغالطنا عن المعقولات الصحيحة وهو طلب عسير شديد، لأنه مفارقة العادة ومباينة العامة في كثير من نظرها. وعلمه صعب والعمل بموجبه أصعب لأن الإنسان كأنه يستأنف لنفسه وجوداً غير وجوده الأول. ولكن ثمرة لذته غير منقطعة وعاقبته شريفة والظفر بما يؤدي إليه هو الملك الذي لا يزول والنعيم الذي لا يبيد وآخر ما يفضي إليه الجنة والقرب من الله جل ثناؤه ومجاورته مع الملائكة.

وكما أقام معظم فلاسفة الإسلام دراساتهم في الأخلاق على نظرياتهم في النفس، كذلك فعل مسكويه.

والنفس عند مسكويه جوهر مغاير لجوهر الجسم لأنها لا تتغير ولا تستحيل كما تتغير وتستحيل الأجسام، وإنه بهذا الحد لا يختلف عن حد أفلاطون لها، الذي يحدها بأنها جوهر مخالف لجوهر البدن. وكما أن البدن يرغب في أفعال لا

(١) محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق - ص ١١٣
(٢) مسكويه: الفوز الأصغر - ص ١٢

تتشوق النفس إلى فعلها. فكل يشتاق لما يناسب طبيعته. فهو يقول: فإن تشوق النفس إلى ما ليس من طباع البدن وحرصها على معرفة حقائق الأمور الإلٰهية وميلها إلى الأمور التي هي أفضل من الأمور الجسمية وإيثارها لها وانصرافها عن الأمور واللذات الجسمانية يدلنا دلالة واضحة إنها من جوهر أعلى وأكرم جداً من الأمور الجسمانية[١].

أما قوى النفس عند مسكويه فثلاث: القوة التي بها يكون الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأمور والقوة التي بها يكون الغضب والنجدة والإقدام على الأهوال والشوق والتسلط والترفع، والقوة التي بها تكون الشهوة وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذ الحسية[٢].

ويذكر في كتاب الفوز الأصغر كلاماً مشابهاً: يفعل الإنسان أفعالاً بعضها بالشهوة وبعضها بالغضب وبعضها بالعقل[٣].

وكما أن للنفس ثلاث قوى كذلك للنفس ثلاث فضائل، ثم لا يلبث أن يضيف لها فضيلة رابعة يسميها فضيلة الإعتدال التي بواسطتها يحدث الإنسجام والتوافق بين الفضائل الثلاث الرئيسية فيقول: فلذلك أجمع الحكماء أن أجناس الفضائل أربع وهي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة[٤].

أفلاطونية مسكويه واضحة في تقسيمه لقوى النفس، كما أنه يتأثر بسقراط في القول أن اللذة ضد الألم والألم ضد اللذة. والاستمتاع بأية لذة جسمية له حدود إذا تجاوزه المرء تحول إلى ألم.

بقول أجمع الحكماء. وإننا نعرف أن أول من قال بهذه الفضائل الأربع هو سقراط شيخ الحكماء وتلميذه أفلاطون.

يشرح مسكويه الفضائل الأربع بتعابير أفلاطونية خالصة، فيقول إن الحكمة هي فضيلة النفس الناطقة، أما العفة عنده فهي فضيلة الحس الشهواني،

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق - ص ٧
(٢) المصدر نفسه: ص ١٨
(٣) مسكويه: الفوز الأصغر - ص ٢٢
(٤) تهذيب الأخلاق - ص ٢٠

والشجاعة هي فضيلة النفس الغضبية. ثم لا يلبث أن يجمع فضيلة العدالة إلى الفضائل الثلاث السابقة ليتم التوازن بين هذه القوى فيقول: أما العدالة فهي فضيلة النفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث التي عددناها وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها لبعض[١].

يذهب الدكتور محمد يوسف موسى إلى أن مسكويه يرى - إلى جانب هذه الفضائل الأخلاقية - فضيلة أخرى للنفس هي بها أشبه وأنسب، وهي فضيلة التشوف للمعارف والعلوم وطلبها لأن تمام النفس الناطقة هو بالاستكمال بالعلوم والاتحاد بالعقل الفعال[٢].

أغلب ظني أن ما ذهب إليه الدكتور موسى ليس فضيلة أخرى بجانب الفضائل السابقة، وإنما هي كمال فضيلة النفس الناطقة التي تتجه إلى الحكمة وتحصيل العلوم. وأما الاتحاد بالعقل الفعال - الذي هو تعبير استعمله الفلاسفة الإسلاميون لاسيما الفارابي - فإن مسكويه يذهب تماماً إلى ما ذهب إليه أفلاطون بعبارته الشهيرة: التشبه بالله.

بعد أن يذكر مسكويه قوى النفس وفضائلها وخلودها يذهب إلى أن سعادة الإنسان هي الخير التام بحيث لا يحتاج من بلغه إلى شيء آخر وراءه وأن من بلغ به الأمر إلى هذه الدرجة من الفضيلة يكون سعيداً في نفسه، ولا يضره أي ألم جسماني مما تعارف عليه الناس باسم المصائب أو الشقاء لأنه سعيد بالخير الذي يغمره والذي استطاع أن يتوصل إليه، ولا شك أن أبا علي استقى فكرة الخير من أفلاطون الذي قال بها من بين حكماء اليونان.

نلاحظ توفيقاً لطيفاً يجريه مسكويه بين أفلاطون وأرسطو والشريعة الإسلامية. فالسعادة عند أفلاطون الحكمة، وكذلك مسكويه الذي يقول: إن تحصيل السعادة على الإطلاق يكون بالحكمة[٣] ولكنه يضيف إن للحكمة جزءان نظرياً وعملياً، فبالنظر يمكن تحصيل الآراء الصحيحة وبالعمل يمكن تحصيل الهيأة

---

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق - ص ٢١-٢٢

(٢) محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق في الإسلام - ص ٩٤

(٣) مسكويه: الفوز الأصغر - ص ٦٦

الفاضلة التي تصدر عنها الأفعال الجميلة. وإن أرسطو هو الذي جعل الفضيلة على نوعين أحدهما عقلي والآخر أخلاقي[١]. ثم يقول: إن الله تعالى أرسل الأنبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الناس على الأخذ والعمل بهذين الأمرين.

نجد أن مسكويه رغم أنه يوافق أفلاطون في حب الحكمة والتطلع إلى الفضيلة الفلسفية والتشبه بالله ولكنه لا ينصح بالزهد والتقشف، لأن الإنسان عنده رغبات يجب أن يشبعها على أن يكون وسطاً، أي كما يقول أرسطو: لا إفراط ولا تفريط. ولكن مع هذا فاللذة عنده اللذة العقلية التي تجعل الإنسان يشعر بالسعادة القصوى،والسعادة هي أكمل اللذات ولا تأتي إلا عن طريق الفضيلة العقلية.

ينتقل بعد ذلك إلى أن الذي يصل درجة الحكمة نظرياً وعملياً فقد استحق أن يسمى فيلسوفاً، ولا شك أنه تأثر بشروط السيرة الفلسفية عند أفلاطون، كما أنه يذهب كما ذهب أفلاطون من قبل إلى أن عدالة الدولة تأتي من عدالة الفرد بين قواه النفسية. ولنسمع مسكويه وهو يمزج رأيي أفلاطون بالسيرة الفلسفية وعدالة الدولة، رغم أن أبا علي لا يسند القول لنفسه وإنما يبدأ بالجملة بـ(قالوا) ولا يذكر اسم من قالوا صراحة، أما نحن فتتراءى لنا أفكار أفلاطون واضحة[٢]: وقالوا من أكمل سياسة نفسه وتهذيب أخلاقه وقمع عدو نفسه الذي بين جنبيه صلح لتدبير منزل، ومن صلح لتدبير منزل صلح لتدبير مدينة، ومن صلح لتدبير مدينة صلح لتدبير مملكة، فإذا استكمل الإنسان هذين الجزءين من الحكمة فقد استحق أن يسمى حكيماً وفيلسوفاً وقد سعد السعادة التامة.

إن مسكويه هنا يصف الحاكم الفيلسوف الذي سعى إلى تربيته أفلاطون في جمهوريته.

لم ينسى أبو علي أنه يعيش في مجتمع، ولهذا يوجب على الإنسان أن يتعاون لأنه مدني بالطبع وهذا القول لأرسطو كما هو معروف، يذكره مسكويه في الفوز الأصغر وتهذيب الأخلاق[٣]: إن الإنسان خلق مدنياً بالطبع، أعني أنه لا

(١) محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق في الإسلام - ص ١١٢
(٢) مسكويه: الفوز الأصغر - ص ٦٧ - ٦٨
(٣) مسكويه: الفوز الأصغر - ص ٦٢ وتهذيب الأخلاق ص ١٨

يستغني في بقائه عن المعونات الكثيرة من الناس الكثيرين وأنه يعين غيره كما يعينه الغير لتتم الحياة الصالحة له ولهم.

ولكن مسكويه لا يلبث أن يستعين بأفكار أفلاطونية، إذ لا بد من التعاون بين أفراد المجتمع حتى تحصل لهم الخيرات سواء ما اتصل منها بالقوة المفكرة أو بالقوة الغضبية أو بالقوة الشهوية لينعم الجميع بها معاً وتتم لهم السعادة. ثم يضيف اليها آراء من عقيدته الإسلامية قائلاً[١]: ولما يعرفه الشارع الأعظم من حاجة المرء للإجتماع وأن خيره فيه ندب إليه بل أوجبه في مناسبات عدة، فصلاة الجماعة تفضل صلاة الفرض بدرجات واجتماع كل أسبوع لأهل المحلة الواحدة أو البلد الواحد واجب شرعاً، واجتماع المسلمين جميعاً من جميع أقطار الأرض في البلاد المقدسة ركن من أركان الإسلام.

قبل أن أنهي الكلام عن مسكويه أرى من المفيد أن أذكر مدى تأثره بمفكر أفلاطوني من مفكري الإسلام هو أبو بكرالرازي لاسيما في رسالته الطب الروحاني، ورسالته في اللذة، فقد أثر هذان الكتابان تأثيراً واضحاً على مسكويه في كتابه تهذيب الأخلاق. كما يخبرنا الدكتور عبد العزيز عزت أيضاً أن للرازي أثراً في رسالة مسكوية المخطوطة في مكتبة راغب باشا في استامبول وعنوانها (في اللذات والآلام) كما أن الدكتور عزت يقول أن مسكويه اهتم كل الإهتمام بالرازي في شبابه[٢].

ومن الآفات النفسية التي عالجها مسكوية وتأثر فيها بالرازي مثلاً الحزن الذي يعرّفه مسكويه: بأنه ألم نفساني يعرض لفقد محبوب أو فوت مطلوب[٣]. ويقول: إن هذه المحبوبات والمطلوبات أشياء فانية غير ثابتة يجب على الإنسان اللبيب ألا يحزن لذهابها، وهو بهذا يشبه قول الرازي: إنه لما كانت المادة التي منها تتولد الغموم إنما هي فقد المحبوبات ولم يكن في الإمكان أن تبقى هذه المحبوبات لتداول الناس لها وكرور الكون والفساد عليها فينبغي إذن للعاقل أن

(١) محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق في الإسلام - ص ١٠٥
(٢) الدكتور عبد العزيز عزت: مسكويه - ص ١٨٥
(٣) مسكويه: تهذيب الأخلاق - ص ٢٥٣

يقطع مواد الغموم عنه بالإستقلال عن الأشياء التي يجلب فقدها غمًا ولا يغتر وينخدع بما معها[١].

بالإضافة إلى الآفات الأخرى كالحسد والغم وغيرها التي تصيب الإنسان، نرى أن مسكويه يعالجها بطريقة وأسلوب أبي بكر الرازي.

كذلك الخوف من الموت يظهر أثر الرازي على مسكويه واضحاً وتتقارب العبارات عند الإثنين، فعندما يقول مسكويه: إن سبب الخوف من الموت هو الجهل ببقاء النفس عندما تتخلص من الجسم تتشرف بهذا الخلاص وتعود إلى عالمها القدسي وتبقى في عالم أرقى مما كانت فيه[٢]. يأخذ هذا من قول الرازي: إن الخوف من الموت ليس يمكن دفعه عن النفس إلا بأن نقنع أنها تصير من بعد الموت إلى ما هو أصلح لها مما كانت عليه[٣].

يقول مسكويه أيضاً: إن الخوف من الموت سببه الظن أن للموت ألماً عظيمًا، مع أن الموت لا ألم له لأنه مفارقة النفس البدن، فالجسم لا حس له بهذه المفارقة ولا يحس بألم ما بعد هذه المفارقة. وهذا أيضاً يأخذه عن الرازي الذي يقول بهذا الشأن: إن الإنسان على قول هؤلاء ليس يناله من بعد الموت شيء من الأذى حس والحس ليس إلا للحي[٤].

وعندما يقول مسكويه: إن خوف الإنسان من العقاب على ذنوبه هو سبب واه للخوف من الموت وهو محض وهم كاذب وينتج عن الجهل بالفضيلة والحكمة والشريعة وأن على الإنسان أن يتمسك بأهدابها حتى لا يضل عن السعادة[٥]. وهو يتأثر بقول الرازي: فإن شك شاك في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقن صحتها فليس له إلا البحث والنظر جهده وطاقته فإن عدمه فالله تعالى أولى بالصفح عنه والغفران له[٦].

---

(١) رسائل الرازي الفلسفية: ص ٦٣
(٢) عبد العزيز عزت: مسكويه ص ٤٢١
(٣) رسائل الرازي الفلسفية ص ٩٣
(٤) عبد العزيز عزت: مسكويه ص ٤٢١
(٥) المصدر السابق ص ٤٢٢
(٦) رسائل الرازي الفلسفية: ص ٩٦

وتأثر مسكويه بالكندي لاسيما في كتاب دفع الأحزان، وهو يذكره ويوافق رأيه صراحة: وقال الكندي في كتاب دفع الأحزان ما يدلك دلالة واضحة أن الحزن شيء يجتلبه الإنسان ويضعه وضعاً وليس هو من الأشياء الطبيعية[١].

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق - ص ٢٥٦

خامساً: ابن باجّه

أما الفيلسوف الذي سنبحث أثر أفلاطون فيه فهو أبو بكر محمد بن يحيى ابن الصايغ المعروف بابن باجّه المتوفي (سنة ٥٣٣ هـ) من مشاهير فلاسفة المغرب ويقول القفطي في تاريخ الحكماء أن له عدة مصنفات في الرياضيات والمنطق والهندسة.

أما ابن أبي أصيبعة فيذكر له عدة كتب في الطب والفلسفة وتعاليق وشروح على كتب أرسطوطاليس والفارابي كما يذهب ابن أبي أصيبعة إلى حد: لم يكن بعد أبي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم من تلك العلوم[1].

تأثر ابن باجّه كثيراً بفلاسفة المشرق كالفارابي وابن سينا في فلسفته العامة أما أثر أفلاطون في فلسفة ابن باجّه يبدو واضحاً في كتابه تدبير المتوحد، فإنه تعرض فيه للمدينة ووصفها على نحو مختصر من جمهورية أفلاطون وعنده أن المدينة الفاضلة هذه قد خلت من صناعة الطب وصناعة القضاء لأن أهلها لا يمرضون لاغتذائهم بالأغذية الصحية ولعدلهم في تصرفاتهم فأهلها صحاح الأبدان عادلوا الأحكام. وذكر في هذه المدينة الفاضلة أنه أعطى كل إنسان ما هو مستعد له[2].

ينصح في كتابه تدبير المتوحّد بالابتعاد عن مخالطة الماديين الذين لا همّ لهم إلا متع الحياة ولذائذها وأن يعمل على توثيق الرابطة بأهل العلم وحدهم ولكن بما أن هؤلاء لا يوجدون في كل مكان حيث يريد المتوحد فواجبه أن يعيش بعيداً عن الناس جميعاً ما كان ذلك في وسعه وألا يختلط بهم إلا بقدر الضرورة لأنهم

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء - جـ٢ - ص ٦٣
(٢) ابن باجه: رسالة تدبير المتوحد ص ٣٢٥

ليسوا على شاكلته. بذلك يسلم من ثرثرتهم وأكاذيبهم ومن اضطراره للرد والحكم عليهم بما هم أهل له وبهذا أيضاً يستطيع التوفر على ما يأخذ به نفسه من تكميل نفسه حتى يضيء لغيره الطريق[١].

ابن باجّه إذن لا يريد من الحاكم أن يبتعد عن الناس كلية بل ليكمل نفسه بالعلم والحكمة وبعد هذا ينير للمجتمع الطريق، وهذا مثل ما ابتغاه أفلاطون في الفيلسوف الحكيم الذي تأمل ونال الحكمة واتصل بالمثل ثم ينزل إلى المجتمع ليخرجهم من الكهف المظلم وينير لهم طريق الخير. لأن هدف المدينة الفاضلة أن تقود المجتمع إلى السعادة.

وفي رسالة الوداع كذلك نزعة واضحة إلى تقرير قيمة المعرفة والنظر الفلسفي. فهو يعتبر إنهما وحدهما يؤديان بالإنسان إلى معرفة الطبيعة ويوصلانه من فوق إلى معرفة نفسه وإلى الإتصال بالعقل الفعال[٢].

إن الغاية عند ابن باجّه من وجود الإنسان هي القرب من الله عن طريق العلم وحب الحكمة والإتصال بالعقل الفعال ولا شك أنه تأثر هنا بالفارابي. كما أن الإنسان الكامل عنده هو الذي ينمي عقله تنمية حرة عن إرادة واختيار وينمي فضيلته على أساس سيطرة النفس العاقلة على النفس الحيوانية ويسعى جاهداً للإتصال بالعالم العلوي لأنه يعرف أن الغاية التي يقصدها هي خيره وخير الجميع.

نلاحظ أن ابن باجّه يرى أنه بالعلم وحده يصل المرء إلى فهم نفسه وفهم العقل الفعال والاتصال به كيما يبلغ السعادة، فالنزعة الأخلاقية إذن عند ابن باجّه تعتمد على العقل وعلى فكرة الاتصال بالعقل الفعال وإن هذا الاتصال لا يتم إلا بالمعرفة والبحث العقلي والنظر الفلسفي، فالفلسفة وحدها هي التي توصل الإنسان إلى السعادة العظمى[٣] وهو هنا عكس نزعة المتصوفة الذين يرون بالزهد والتقشف تتم لهم السعادة.

---

(١) محمد يوسف موسى: تاريخ الأخلاق - ص ٢٠٦

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٨٦ (هامش)

(٣) ابن باجه: رسالة تدبير المتوحد ص ٣٣٩

ومن المتصوفة من كان يدعو إلى العزلة كالغزالي ويرى في الخلوة والنسك سبلاً إلى صحوة الذهن والإطلال على الشؤون الغيبية الإلهية فتنكّب ابن باجّه عن هذه الاعتبارات، وبين أغاليط الغزالي، واعتبر دعوته إلى التصوف والعزلة خداعاً للناس وتضليلاً لأن العالم العلوي لا ينفتح للمتصوف المتنسك الواهم وإنما يطل عليه العقل الباحث عن كمال ذاته(١).

ولكن مع هذا فلا نفهم من هذا أن ابن باجّه يغض النظر من اتباع الشهوات وإنما هو يقول أن المرء الغريق في النزعات المادية وشهوات الجسم لا يمكن أن يصل إلى السعادة العليا لأن الوصول إليها لا يكون إلا للإنسان الروحاني حقيقة والذي يحاول جهده أن يكون إلهياً بأن يعمل ما يعمل للحق والخير لا لغرض آخر. وكذلك فإنه لا يصح أن نفهم منه وجوب إهمال الجسد وحاجاته لأنه يكون أيضاً ضد الطبيعة أن ينسى المرء تماماً الوجود الجسدي(٢).

فابن باجّه ينصح بالإعتدال من ناحية في رغائب الجسد ولكن يسعى جاهداً للاتصال بالله عن طريق الحكمة والعلم.

فرغم أن الإنسان المتوحد هو إلهي فاضل بالأفعال العقلية لكنه مع هذا يشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم وينفرد عنهم بأفضل الأفعال حتى يبلغ درجة السعادة بما يفيض عليه العقل الفعال من نور ومعرفة. وتلك السعادة لا يصل إليها إلا من كانت أفعاله صادرة عن العقل المحض(٣).

كذلك اشتهر ابن باجّه بالشعر، وهذه القصيدة الفلسفية تشابه كثيراً عينية ابن سينا:

يا باكياً فرقة الأحباب عن شحط	هلّا بكيت فراق الروح - للبدن
نور تردد في طين إلى أجل	فانحاز علواً وخلّى الطين للكفن
يا شدّ ما افترقا من بعد ما اعتلقا	أظنها هدنة كانت على دخن
إن لم يكن في رضا الله اجتماعهما	فيا لها صفقة تمت على غبن

(١) كمال اليازجي: أعلام الفلسفة العربية ص ٧٧٦

(٢) محمد يوسف موسى: تاريخ الأخلاق ص ٢٠٥

(٣) ابن باجه: رسالة تدبير المتوحد ص ٣٤١

سادساً: ابن طفيل

يمكننا أن نعتبر (حي بن يقظان) قصة فلسفية رائعة تشتمل على كل عوامل القصة الناجحة، وخيال لطيف جعل كثير من القصصيين يحذون حذوها وينسجون على منوالها، لاسيما أن كاتبها محمد بن طفيل المتوفي (سنة ٥٨١ هـ) صاغها بأسلوب أدبي جزل بالإضافة إلى أنها عمل فلسفيٌ وتشتمل على أفكار فلسفية أراد فيلسوفنا أن يصل عن طريقها إلى نور الحقيقة. ويثبت فيه أن الإنسان قادر على الإتصال بالله دون الإتصال بأحد. أي أنه بعقله قادر على الارتفاع من المحسوسات وإدراك المعقولات.

كتاب حي بن يقظان العمل الوحيد المعروف عن ابن طفيل، عرض فيه فلسفته العامة في نشوء الكون والإنسان.

الذي يهمنا من الكتاب الأفكار الأفلاطونية التي عالجها ابن طفيل وتأثر بها سواء عن طريق دراسته للفلسفة اليونانية أو عن تأثره بفلاسفة المشرق الذين تأثروا بفلسفة أفلاطون كالفارابي وابن سينا والغزالي، والذين انتقلت فلسفتهم إلى المغرب وأطلع عليها ابن طفيل وتشرب أفكارها وعرضها في قصته التي نحن بصددها. بل إنه يذكر أسماء هؤلاء الفلاسفة والمفكرين في مقدمة رسالته فيقول: سألت أيها الأخ الكريم أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، فعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها[1].

وكذلك يذكر إطلاعه على كتب أرسطاليس، والفارابي وتأثره به لاسيما

(١) ابن طفيل: حي بن يقظان ـ ص ٥٧ (تحقيق أحمد أمين)

عند كلامه عن السعادة والإتصال. وفي مكان آخر يستشهد بالشيخ الجنيد[١].

ثم يصف الحالة التي وصل إليها وما يشعر به من لذة وحبور تميز العارفين الذين توصلوا إلى الحضرة الإلهية ثم يذكر شأن مفكري المشرق الذين توصلوا إلى حالة العشق الإلهي فيشير إلى أن بعضهم قال في هذه الحالة (سبحاني ما أعظم شاني) وقال غيره (ليس في الثوب إلا الله)[٢] أما الشيخ أبو حامد الغزالي فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذا الحد بهذا البيت:

فكان ما كان مما لست أذكره   فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

فهو إذن اطلع على فلاسفة المشرق وأفكار الصوفية كاطلاعه على آراء أستاذه ابن باجّه في كتابه تدبير المتوحد. وقد رأينا أن ابن باجّه يعيب على الصوفية الذين يرون أن بالزهد والتقشف يصلون إلى الكمال وأنه يرى - أي ابن باجّه - أن العلم والفلسفة هما اللذان يوصلان إلى الله. أما ابن طفيل فنراه يوفّق بين الرأيين السابقين حتى يصل هو إلى الحق عن طريق العلم والنظر أولاً ثم عن طريق الذوق والتأمل ثانياً.

ومختصر القصة أن طفلاً وجد نفسه في جزيرة جنوب خط الاستواء وحيداً فحنت عليه ظبية وأرضعته وأكملت تربيته، ووجد في الجزيرة كل ما تجود به الطبيعة من ماء وشجر وحيوان إلا الإنسان فهو الوحيد ولهذا كان يعيش في الجزيرة مقلداً الطيور وباقي الحيوانات، واستطاع عن طريق التفكير أن يكتشف النار وفوائدها والكون وأسراره وسير النجوم وسر الموت والحياة سواء عن طريق التأمل أو عن طريق تشريح أجسام الحيوانات، إلى أن توصل أخيراً إلى معرفة الله. وعندما جاء إلى الجزيرة رجل يؤمن بشريعة نبي تفاهما وأدركا أنهما متفقان أن الإنسان إذا ارتقى يستطيع أن يدرك نور الحقيقة ويتصل بالله.

ويظهر أنه أخذ اسم القصة من الشيخ ابن سينا كما يذكر هو صراحة[٣].

الرسالة تجمع فلسفة ابن طفيل العامة كلها. ولن أتعرض لأفكاره الطبيعية

(١) حي بن يقظان ص ١٠٢
(٢) حي بن يقظان: ص ٥٧ - (ويقصد بالأول يزيد البسطامي والثاني الحلاج)
(٣) حي بن يقظان: ص ٦٦

والإلهية من كون وفساد، إلا أن الذي سوف أشير إليه هنا هو مما جاء بالرسالة من أفكار أخلاقية، أفلاطونية.

عندما كان حي يبحث ويشرح وينظر ويتأمل نظر إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء، فرأى أن الحقيقة وجود كل واحد منها مركباً من معنى الجسمية ومن شيء آخر زائد على الجسمية أما واحد وأما أكثر من واحد. فلاحت له صور الأجسام على اختلافها وهو أول ما لاح له من العالم الروحاني إذ هي صور لا تدرك بالحس وإنما تدرك بضرب ما من النظر العقلي(١).

ابن طفيل إذن فرّق بين طبيعة النفس التي تختلف عن طبيعة الجسم كما أنه يشير إلى المثال، الأفلاطوني فالجسم عنده مركب من معنيين: أحدهما يقوم منه مقام الطين للكرة في هذا المثال والآخر يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها أو المكعب أو أي شكل كان به وأنه لا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين وأن أحدهما لا يستغني عن الآخر. وهذا الشيء الذي هو بمنزلة الطين في هذا المثال هو الذي يسمّيه النظار المادة والهيولي(٢).

ثم نظر حي بن يقظان فرأى أن كل شيء يتغير. الماء إذا عرض للنار يسخن والحيوانات في الجزيرة تموت وتولد غيرها فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث، فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساماً على العموم ودون تفصيل. ثم إنه تتبع الصور التي كان قد علمها قبل ذلك صورة صورة فرأى أنها كلها حادثة وأنها لا بد لها من فاعل(٣). وبما أن الفاعل لاح له على الإجمال دون تفصيل فقد صار عنده شوق إلى معرفته رغم أنه لايزال في عالم الحس.

وعندما نظر حي في أمر حركات الكواكب وجدها تسير على شكل دائري، فتبين له أن الفلك على شكل الكرة. وهذا رأي أفلاطوني. ولا شك كما أنه اعتقد كأفلاطون بأن الفلك متناه وأن ما يحتويه من كواكب أشبه بخواص الحيوان

---

(١) حي بن يقظان: ص ٨٧
(٢) المصدر نفسه: ص ٩٠-٩١
(٣) المصدر نفسه: ص ٩١

وما في داخله من عالم الكون والفساد: هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات التي كثيراً ما يتكون فيها أيضاً حيوان كما في العالم الأكبر(١).

فهو إذن كأفلاطون يشبه جسم العالم كله بجسم الحيوان ، وحي بن يقظان بعد أن تصفح حركة الكون وما يحدث فيه من كون وفساد لا بد أنه محتاج إلى فاعل فهو إذن محدث.

ثم يفكر حي بن يقظان أن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس، لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام، ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم وكان حادثاً واحتاج إلى محدث. وإذن لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم وإذا لم يكن جسماً فليس إلى إدراكه بشيء من الحواس لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام. وكذلك لا يمكن أن يتخيّل لأن التخيل ليس شيئاً إلا إحضار صورة المحسوسات بعد غيابها، وأول صفات الأجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق وهو منزه عن الصفات التي توصف بها الأجسام(٢).

وقاده تفكيره بشأن المخلوقات وبدائع المصنوعات إلى أنها لا تصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال وأنه عالم بشؤون خلقه كلاً وجزءاً: لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر(٣).

بعد هذا شغله أمر الفاعل عن كل شيء وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الأشياء إلا ويرى فيه أثر الصنعة من حينه، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع، حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس تعلق بالعالم الأرفع المعقول(٤) لأن كل ما هو جسم عرضة للكون والفساد، وأما

(١) حي بن يقظان: ص ٩٥
(٢) المصدر نفسه: ص ٩٦
(٣) المصدر نفسه: ص ٩٨
(٤) المصدر نفسه: ص ٩٩

الشيء الذي ليس بجسم فهو لا يتصور فساده أبداً.

وتبين له أن كمال ذاته ولذلتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته في حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم[١].

ولكن رأى أن الأعمال التي يجب عليه أن يفعلها تتجه نحو ثلاثة أغراض: إما عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق وإما عمل يتشبه بالأجسام السماوية وأما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود. وأن سعادته وفوزه إنما هما في دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفة عين[٢].

أما التشبه الأول والثاني فيكونان عنده وسيلتان لهذا التشبه الثالث ولهذا أوجب على نفسه أن يأخذ من الغذاء أيسره من حيوان أو نبات ليسد به الجوع وليحمي جسمه من عامل الفساد.

فأما التشبه الثاني فيجب أن يتشبه بالأجسام السماوية والاقتداء بها وأن يطهر نفسه وجسمه دائمًا من كل دنس لأن الأجرام السماوية شفافة نيرة طاهرة منزهة، وتشبهه بها يلزمه ألا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة أو ذا عائق من الحيوان والنبات وهو يقدر على إزالتها عنه إلا ويزيلها[٣].

ثم يقطع علائق المحسوسات ويغمض عينيه ويسد أذنه، ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكر في شيء سواه، ولا يشرك به أحداً، ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه لأن في الاستدارة تغيب عن المحسوسات بالإضافة إلى أن الاستدارة أكمل الحركات التي يسير بها الفلك، حتى تتخلص نفسه من الشوائب يلوح له شيء من أحوال أهل التشبه الثالث، ثم جعل يطلب التشبه الثالث ويسعى في تحصيله فينظر في صفات الموجود الواجب الوجود[٤].

---

(١) حي بن يقظان: ص ١٠٢
(٢) المصدر نفسه: ص ١٠٧
(٣) المصدر نفسه: ص ١١١
(٤) المصدر نفسه: ص ١١٣

لهذا كان يقتصر على السكون في قعر مغارته مطرقاً غاضاً بصره معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية مجتمع الهمّ والفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة حتى أنه يطرد عن خياله كل سانح يسنح له ودأب على ذلك مدة طويلة بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك[١].

وكان خلال مجاهداته تغيب عنه جميع الذوات إلا ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنه وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول، فكان يسوؤه ذلك ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة ومازال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في الشاهدة حتى تأتى له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد التي هي الذوات العارفة بالموجود، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات، وتلاشى الكمال ولم يبعد إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود واستغرق في حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر[٢].

(١) حي بن يقظان: ص١١٤
(٢) المصدر نفسه: ص ١١٤

أفلاطون عند غلاة الشيعة الإسماعيلية

تعتبر الكيسانية إحدى المقدمات الكبرى للحركة الإسماعيلية، أثرت فيها كما أثرت في كل أنساق الشيعة عامة[١].

ولقد تلاقحت في وقت مبكر الأفكار المتلاطمة في الكوفة من غنوصية وفلسفية، ونرى في دهشة الأثر الأفلاطوني واضحاً في عقائدها الأولى. ويذكر فلوتن أن من بين الكيسانية الهاشمية، وهم أنصار أبي هاشم بن محمد بن الحنفية، الذين كانوا يقولون أن لكل ظاهر باطناً ولكل شخص روحاً ولكل تنزيل تأويلاً ولكل ضال في هذا العالم دقيقة في ذلك العالم، ولا شك أن أثر المثال الأفلاطوني واضح في تقسيمهم للعالم إلى عالمين[٢].

ومن العجيب أن يؤثر هذا النص في المثال والممثول وفي الإسماعيلية كما سنرى.

وكان من السهولة بمكان أن ينفذ أفلاطون في قلب مذهب باطني غنوصي كالمذهب الإسماعيلي، مذهب كان يحاول التوفيق والتلفيق بين مختلف المذاهب. ويجد مادته من الإتباع من أتباع كل دين وكل مذهب. وكان من الصعوبة بمكان على مذهب باطني أن يتخذ قواعد مذهبه من فلسفة عقلية جافة كالفلسفة الأرسطاليسية. بل إننا سنجد المأمون يدعو إلى ترجمة المنطق والفلسفة الأرسطاليسية كي يحارب بها عالم الغنوص الذي كانت تحاول الإسماعيلية إقامته في العالم الإسلامي، لا جرم إذن إن نفذ أفلاطون - وفي نظرياته كثير من الأسرار - إلى قلب الإسماعيلية ممتزجاً بفلسفتها مع الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية الحديثة.

---

(١) الدكتور النشار: النشأة - جـ٢ - ص ٣٦٣

(٢) فلوتن: السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات ص ٨٠

أقبل المجوس الغنوصيون من مانوية ومزدكية وديصانية على المذهب الاسماعيلي، كما أقبل الصابئة الحرنانية. ونحن نعلم أن الديصانية قد نقلت المذهب الأفلاطوني إلى الرها كما أن الحرنانية كانت مدرسة أفلاطونية واضحة. ومن هنا يأتي تأثرهم بأفلاطون والفلسفة اليونانية. ويذهب أكثر الباحثين إلى أن الإسماعيلية أطلعوا على الفلسفة اليونانية وأنزلوا فلاسفتها أفلاطون وفيثاغورس بمنزلة الأنبياء.

يقول جولدتسيهر: إن الأثر الفلسفي يبدو في استعانة الدعاية الإسماعيلية بالنظريات الأفلاطونية مع ملاحظات هذا الفرق بينها وبين الصوفية. فالصوفية لم تبلغ من الاستعانة بهذه النظريات إلا أن توجد دعامة نفسية تبنى عليها الحياة الدينية، بينما الإسماعيلية استخدمتها لكي تنفذ إلى صميم الديانة الإسلامية وتعمل على تعديل أحكامها وعقائدها. وفكرة الإمامة عندهم لم تكن إلا قناعاً ستروا وراءه براجمهم الهدامة ولم تكن إلا تكأة إسلامية المظهر، اعتمدوا عليها كأداة للتقويض والتدمير[1].

أما أهم ما أخذوه عن أفلاطون فهو التفرقة بين عالم المثل والعالم الحسي وطبّقوه في تقسيم العالم الظاهر وعالم الباطن. وقد كان لهذا التقسيم الأثرالكبير في منهجهم. إن لكل ظاهر باطناً، وإن لكل تنزيل تأويلاً.

والنفس الإنسانية عند الإسماعيلية خالدة بعكس النفس الحيوانية والنباتية التي يقولون عنها إنها تفنى بفناء جسدها.

إن أهم فيلسوف اسماعيلي تأثر بأفلاطون هو أحمد الكيال. فهو يقول بالمثال الأفلاطوني وإن لكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم.

كما أن أحمد الكيال يقسم العالم إلى عالمين. هذا العالم الذي نحن فيه، وعالم آخر يتقابل مع هذا العالم. ولكل قسم من أقسام هذا العالم نظام يشابه تماماً صفات ما يقابلها من العالم الأعلى تشابهها مشابهة عرضية. ولكنها في الجوهر تختلف عنها وأول هذه الأقسام السماء، والسماء خالية تقابل مكان الأماكن ثم

(١) جولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام - ص ٢٣٩

تليها النار فالهواء فالأرض فالماء. وهذه الأربعة أجزاء في مقابلة العوالم الأربعة. الإنسان في مقابلة النار والطائر في مقابلة الهواء والحيوان في مقابلة الأرض والحوت في مقابلة الماء. ويستخلص من هذا أن مركز الماء أسفل المراكز والحوت أخس المركبات[١].

أما النفس، فيقدم الكيّال معراجاً للنفس أفلاطونياً محدثاً بحتاً: تشوّقت النفس الإنسانية إلى الصعود إلى عالم النفس الأعلى، فصعدت ومزّقت مكانين: مكان الحيوانية ومكان الناطقية، وحين قاربت الوصول إلى عالم النفس الأعلى كان الكلل والتعب والملل قد حل بها، ذلك أنها لم تكن قد اكتملت بالعلم وتحققت بالمعرفة فتصفنت واستحالت أجزاؤها فهبطت إلى العالم الأسفل، ومضت عليها أكوار وأدوار وهي في حالتها تلك من عفونة واستحالة. وأخيراً ساحت عليها النفس الأعلى وأفاضت عليها النفس نوراً من أنوارها[٢].

أما أهم أثر أفلاطوني واضح عند الإسماعيلية فإننا نراه في المثال والممثول. وتعني نظرية المثل والممثول تفسير الأمور العقلية بالأشياء الحسية. ونحن نعلم أن أول من قال بنظرية المثل هو أفلاطون وهو يسميها المثل الإلهيّة لأنها صورة موجودة في عالم الإلّه لا تفسد وإنما الذي يفسد هذه الموجودات الحسية، وإن لكل نوع من الكائنات الجسمية مثلاً في عالم العقل، وإن هذا المثال هو نموذج الجسم وما الجسم إلا شبح له.

ولقد دخلت هذه الفكرة في قلب المذهب الإسماعيلي ولقد انتقلت إلى الإسماعيلية من الكيسانية وأصبح منهج تطبيق الآفاق على الأنفس. وإن لكل مثال في العالم الآخر مثالاً في هذا العالم وإنها أساس المذهب الإسماعيلي الميتافيزيقي في نظرية المثال والممثول[٣].

يقول الإسماعيليون: إن الله جعل لهم مثلاً دالاً على ممثله فعرفوا الممثول بمثله، لأن الله تعالى قد أخفى الممثول وستره وجعل مثله طريقاً إلى معرفته

---

(١) النشار: النشأة - جـ٢ - ص ٤٨٧
(٢) النشار: النشأة - جـ٢ - ص ٤٨٦
(٣) المصدر نفسه: جـ٢ - ص ٦١

اختباراً لعباده وامتحاناً لهم. ويستندون على قول الله تعالى: (ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون)[١]. ويقول المؤيد في الدين: إن الله تعالى أجرى نظام الحكمة على أن يكون جميع ما خلق من خلقه محسوراً ومعقولاً ومثلاً وممثولاً[٢].

ويقول أيضاً: إن أهل بيت رسول الله هم الذين يستنطقون ألسن عالم الطبيعة بأسرار الشريعة ويخرجون أمثلة هذه من هذا وأمثلة هذا من هذه، فيدلون به على كون صدور الدين من حيث صدر عنه خلق السماوات والأرض مثلاً بمثل[٣]، ويقول المؤيد شعراً:

وثـويـا الإلـه أمـر خـفـي ... ما له في المشاهدات عـديل
والذي قال في الكتاب تعالى ... مـثـل ذاك تحـتـه ممـثـول[٤]

ونظرية المثل والممثول قوام عقيدة الإسماعيلية في التأويل وجميع مناسك الدين، بل كانت مجالس الحكمة نفسها مبنية على المقابلة بين الشرع والعقل وإخراج الأمثلة من الدين على الخلق ومن الخلق على الدين، أي أنهم كانوا في هذه المجالس يطبقون نظرية المثل والممثول واستعملوها لكي يقربوا إلى العقول ما لا يستطيع الإنسان أن يدركه بحواسه[٥].

وتعتبر القرامطة فرعاً من الحركة الإسماعيلية، وتتضح فيه خصائصها. ويبدو أثر أفلاطون فيها من ناحيتين:

الناحية الأولى: ما تذكره بعض المصادر من أن حمدان قرمط كان صابئياً.

والناحية الثانية: النظام الإشتراكي وإنشاء (مدينة الله) ولعل في هذه المدينة محاكاة لجمهورية أفلاطون ثم وصف لهذه المدينة[٦].

---

(١) سورة الزمر (آية ٢٧)
(٢) ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة ص ١٠٧
(٣) المصدر نفسه: ص ٦٠٧.
(٤) المصدر نفسه: ص ٢١٧
(٥) ديوان المؤيد: ص ١٠٧
(٦) الدكتور النشار: النشأة جـ٢ ص ٢٣٢. والدكتور عبد العزيز الدوري: دراسات في العصور العباسية المتأخرة (موضوع القرامطة).

ومثال آخر إسماعيلي هو جابر بن حيان تأثر بأفلاطون، وقيل أن أبا عبد الله كان صوفياً كما كان كيميائياً ونقل عنه - إن صح وجوده - أنه كان فيلسوفاً على طريقة باطنية. وقد اختلف فيه اختلافات لا تعنينا في هذا البحث. ومن العجب أن أبا بكر الرازي، الفيلسوف والطبيب المشهور، يدعوه أستاذنا أبا موسى جابر ابن حيان.

وقد بينّ بول كراوس، أن مجموعة كتب جابر بن حيان إسماعيلية وتعتبر نموذجاً سابقاً لكتب إخوان الصفا في البصرة، وهي كتب مازالت حتى اليوم أساساً لمذهب الإسماعيلية في الهند[١].

وذهب سانتلانا إلى أن جابر بن حيان أخذ عن خالد بن يزيد بن معاوية. وكان صاحب جعفر الصادق وإليه انتهت رئاسة أهل الصنعة. وله من المصنفات أكثر من ثلاثمائة في الصنعة فقط[٢].

والجانب الأفلاطوني واضح بصورة عامة في رسائل جابر بن حيان. وهو يذكر سقراط وأفلاطون مستشهداً في رسائله ويسمي سقراط: أبا الفلاسفة وسيدها[٣]. ويذكره على أنه نال علمه بالطبع وقليل من الرياضة. ويقول جابر: قال فرفوريوس: ونرى أن من كان هذه سبيله سقراط الحكيم فإنهم لا يشكون أن كثيراً من العلم وقع له بقليل من الرياضة وأن ذلك بالطباع[٤] فسقراط أو أفلاطون كان مثلاً أخلاقياً يحتذى في رأيه.

وقد تنبه سانتلانا إلى أفلاطونية جابر بن حيان وذكر اسم كتاب الرحمة، ثم ينقل لنا سانتلانا بعض فقرات من هذا الكتاب. ومن المؤسف أن كراوس لم ينشر هذا الكتاب. ويرى جابر أن العالم عالمان أكبر وأصغر فالأكبر الجسم العالي وما فوقه من الجواهر الروحانية، والأصغر ما تحت الجسم العالي إلى الأرض[٥].

يقول جابر بن حيان: إن أصول النقل من الأمور الحسية إلى الأمور

---

(١) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص ١١

(٢) سانتلانا: تاريخ المذاهب الفلسفية جـ٢ ص ٤٩٦

(٣) رسائل جابر بن حيان ص ٣٨٩ (تحقيق كراوس).

(٤) المصدر نفسه: ص ٣٧٦

(٥) سانتلانا: جـ٢ - ص ٥٠

العقلية التي هي في غاية العناد لها والبعد منها في جميع الأمور كلها يجب أن تكون أولاً كما يجب ذلك في تعليم جميع العلوم العقلية على ما رتّبه القوم في تعاليمهم. وإذا كان النقل عن الحس والخسيس الذي هو علم البهيميين الظلمانيين المعاقبين بحسب رتبهم في استحقاق العقوبة وكان البعد منه والخلاص من شره أيضاً قد وقع من الله تعالى على ترتيب في استحقاق أجزاء الخلاص ومقاديره وقوته وضعفه وقربه وبعده وكان محالاً أن تنقل (أ) إلى (د) إلاّ بعد أن تمر بـ(ب) و(ج) ولم تكن هذه غير متناهية وجب لا محالة أن يقع النقل من أمور الحس من الأقرب فالأقرب وإلى الأقرب فالأقرب إلى أن يبلغ المطلوب[1].

كما أن الحي ينقسم عند جابر إلى قسمين: عاقل وبهيمي. وأن العاقل كالإنساني يتكون من مادة وصورة وكذلك يوجد ما هو صورة بلا مادة كما يقال روحاني وشخصي عال وأمثال ذلك، وهذا القسم على رأي أهل الشرع الملائكة وعلى رأي قوم من القدماء الكواكب وعلى رأي آخرين نفوس خفيّة عن الحواس. وانقسمت هذه الأشخاص الحية إلى عاقل وإلى غير عاقل، فالعاقل منها الملك كما قيل وغير العاقل الجنيّ وهو أيضاً على رأي أفلاطون[2].

والنفس عند جابر بن حيان جوهر مخالف لجوهر الجسم، ثم يورد تعريف أرسطو للنفس ثم يرد عليه برأيه الذي يحاكي فيه أفلاطون، وهاكم النص: إن حد النفس أنها كمال الجسم الذي هو آلة لها في الفعل الصادر عنها. وهذا الحد لها من جهة التركيب وإنما ذكرناه لأنه مجانس لما ذكره أرسطاليس فيها إذ يقول: إن النفس كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة. وقد بيّنا ما في هذا الحد من الفساد والقبح والنقصان منزلة المعتقد له في ردنا عليه كتابة النفس، ولكنا نضع الكتب لكل محب لهذه العلوم على طبقاتهم ليأخذ كل منهم بمقدار عقله ومبلغ فهمه. فلهذا ذكرنا هذا الحد في النفس.

أما الحد لها على رأينا فإنها جوهر إلهي محي للأجسام التي لابستها متضع بملابسته إيّاها.

---

(١) رسائل جابر بن حيان ص ١١٦
(٢) المصدر نفسه ص ٥٢٦

فانظر يا أخي كم بين الحدّين من الفرقان في الدلالة على جوهر النفس[١].

كما يذكر جابر بن حيان أنه في أحد كتبه رد على أفلاطون في كتابه الذي سمّاه النواميس[٢].

أما عن تناسخ أفلاطون فيقول: إن كلام أفلاطون في التناسخ إنما هو مرموز فيها جماعة من الأفاضل على الإطلاع على سره فناقضه جماعة وقلّده آخرون[٣].

كذلك يقول جابر أنه لا بد للأشخاص السالكة بالكون والفساد من اللذة التي هي الاستراحة من الألم[٤].

أما المثال فيقول: أن ينظَر إلى الإنسان الذي يراد تكوين مثله أو أي شيء أريد من الحيوان فلتؤخذ قوة فهمه أولاً إذ لا عالم أعلى من عالم العقل[٥].

وينسب جابر بن حيان الصابئة والمجوس إلى أنهم من فروع الفلاسفة وينسب أفكارهم إلى أفلاطون[٦].

لقد رأينا إلى أي حد يحتل أفلاطون مكاناً هاماً في فلسفة جابر بن حيان الأخلاقية، ويبدو وقد شغله بحث يذكر أنه قد رد على أفلاطون ونقض بعض آرائه في كتاب النواميس.

أما إخوان الصفاء، وخلان الوفاء فهم طائفة من المفكرين اتفقوا فيما بينهم على أن يعيشوا متحابين متناصحين، واتخذوا اسمهم هذا للدلالة على حقيقة حالهم إذ عقدوا أنفسهم على التمازج والتصافي، ولقبوا أنفسهم بأجمل الألقاب،

---

(١) رسائل جابر - ص ١١٣
(٢) المصدر نفسه: ص ٣٦٧
(٣) المصدر نفسه ص ٥٤٩
(٤) المصدر نفسه: ص ٥٤٩
(٥) المصدر نفسه: ص ٣٤٢
(٦) المصدر نفسه: ص ٥١٠

واتخذوا البصرة مقراً لهم حيث بدأوا يدرسون فلسفات وعلوم الأوائل، فظهر لهم في النصف الثاني من القرن الرابع مجموعة من الرسائل تبلغ اثنين وخمسين رسالة جمعت حكمهم وفلسفتهم التي هي مزيج من الفلسفات المختلفة وقد حاولوا في رسائلهم التوفيق بين مختلف الآراء والنظريات الفلسفية حتى كانت الرسائل دائرة معارف كاملة.

ويذكر أبو حيان التوحيدي بعض أسماء جماعة إخوان الصفا منهم أبو سليمان محمد بن معشر البستي، ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو الحسن الصوفي ومحمد بن أحمد المهرجاني (أو النهرجوني) وإن كانت رسائلهم التي أذاعوها بين الناس بوسائل مختلفة بقيت حتى الآن لا تحمل إسماً من أسماء مؤلفيها[١].

ويجمع الباحثون على أن إخوان الصفاء إحدى الجمعيات السرية الإسماعيلية التي أسست على نمط الجمعيات الفيثاغورية. ويؤكد الدكتور النشار[٢] أن رسائل إخوان الصفا إسماعيلية، إذ تسودها الإصطلاحات الإسماعيلية وتنتشر فيها الآراء الباطنية مما يتسق دائماً مع المذهب الإسماعيلي. وإن الإسماعيلية أرادت بوضع هذه الرسائل أن تثبت معرفة الأئمة بعلوم باطنية لا يعرفها سواهم. ويبدو هذا من محاولة هذه الرسائل الإلمام بجميع نواحي الفلسفة الغنوصية من أفلاطونية محدثة وفيثاغورية جديدة مختلطة مع العقائد الإسلامية.

ثم يجزم الدكتور النشار قاطعاً أن رسائل إخوان الصفاء عمل إسماعيلي بحت وكان يتخذ أداة لنشر الدعوة الإسماعيلية. كما يضيف الأستاذ النشار قائلاً: إن فلسفة الرسائل ليست فلسفة إسلامية أصيلة إنما هي محاولة لمزج العقائد الإسلامية بغنوص أفلوطين ثم بغنوص الفيثاغورية المحدثة مع عملية توفيق. وليس في الرسائل أصالة فكرية تعتبر من فلسفة المجتمع الإسلامي كما تعبر عنها فلسفة أهل السنة والجماعة والمعتزلة والشيعة الإمامية. إنها بلا شك

---

(١) أبو حيان التوحيدي: المقابسات ص ٤٦

(٢) النشار: النشأة جـ٢ ص ٣٨٨

محاولة فلسفية منسقة ولكنها بعيدة عن الروح الإسلامية[١].

وسنحاول أن نعرض لفلسفتها الأخلاقية لكي نرى مدى تأثرها بفلسفة أفلاطون الأخلاقية.

يشترط الإخوان حسن الأخلاق في الإنضمام إلى جمعيتهم: «اعلم يا أخي ... من الناس من لا يصلح للصداقة والأخوة والمقاربة أصلاً البتة. فانظر من تصحب وتعاشر ولا تغتر بظاهر الأمور من غير معرفة بواطنها ولا بحلاوة العاجل من قبل النظر في مرارة عاقبتها فإذا أردت اتخاذ أخ أو صديق فاعتبر أولاً أحواله واختبر أخلاقه وسله عن مذهبه واعتقاده وانظر في عاداته وسجيته وشمائله وحركاته فإنه لا يخفي على المتفرس بواطن الأمور إذا نظر إلى ظواهرها»[٢].

كما أن أساس فلسفتهم مبدؤها التعاون بين الجماعة في الرأي والروح لأن التعاون ضرورة اجتماعية لا يستطيع الفرد أن يستوفي شروط الحياة ما لم يتعاون مع الجماعة.

ذكرنا أن فلسفة إخوان الصفا أخذت من مختلف العلوم والفلسفات لاسيما اليونانية من أرسطاليسية وأفلاطونية وأفلوطينية كما أن فيثاغورس كان عندهم كمعلم كبير وقد أخذوا عن فيثاغورس والفيثاغوريين: إن هذا العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو النار أو التراب وإن العالم عدد. وكذلك قال إخوان الصفا إن مذهبهم يقوم على النظر في جميع علوم الموجودات التي في العالم وفي كيفية حدوثها ونشوئها عن علة واحدة ومبدأ واحد بالاستشهاد على بيانها بمثالات عددية وبراهين هندسيّة وقد اهتموا بدراسة العدد فهم يقولون: (علم العدد هو جذر العلوم) وعنصر الحكمة ومبدأ المعارف وأسطقس المعاني والأكسير الأول والكيمياء الأكبر[٣].

وتأثر الأخوان بالفيثاغوريين باعتقادهم بالتناسخ أي بانتقال الأنفس من جسم إلى جسم.

---

(١) النشار: النشأة: جـ٢ - ص ٣٩٢

(٢) رسائل إخوان الصفا: جـ٤ - ص ١٠٩

(٣) حنا فاخوري: تاريخ الفلسفة العربية - جـ١ - ص ٢٥٨

وكما أن الفيثاغورية لم تتعصب لديانة بعينها بل أخذت من كل ديانة بطرف فقد أخذ فيثاغورس من طقوس بابل ومصر وتراقيا وعقائد اليونان والأورفية وبقيت الفيثاغورية والفيثاغورية الجديدة في الاسكندرية تصاحبها التوفيقية. كذلك إخوان الصفا كتموا أسماءهم وحافظوا على سرية تعاليمهم ودعوا إلى الزهد وتطهير النفس[1].

أما تأثر الأخوان بأفلاطون فهم يعتبرونه حكيم اليونان «ومما يدل على أن أفلاطون حكيم اليونانيين كان يرى هذا الرأي ويعتقده، يعني بقاء النفوس وصلاح حالها بعد مفارقة الجسد، قوله في بعض حكمته: لو لم يكن لنا معاد نرجو فيه الخير لكانت الدنيا فرصة الأشرار»[2].

وكما أن أفلاطون قال إن الإنسان يعشق الخير لذاته فإخوان الصفا كذلك قالوا إن الإنسان يعمل الخير لأجل الخير «وسبيلك أن تعود نفسك عمل الخير لا تريد بفعلك عوضاً ولا يحملك على فعله خوف. فمتى فعلت لطلب المكافأة لم يكن خيراً وإن لم تطلب المكافأة وإنما أردت الذكر والإسم كنت أيضاً منافقاً ولم يكن خيراً. والمنافق لا يستأهل أن يكون في جوار الروحانيين»[3].

ويطلب إخوان الصفا من الإنسان أن يتجه إلى العلوم التي له ميل في دراستها «إعلم إنه ليس كل علم وأدب يليق بكل إنسان أن يتعلمه ويتعاطاه ولكن أولى العلوم بكل إنسان أن يتعلمه ما لا يسعه جهله وواجب عليه طلبه»... فانظر يا أخي أولاً بعقلك وميّز ببصرك واختر من العلوم والآداب ما لا بد لك منه كما تختار من الأعمال والصناعات والتجارات ما لا بد لك منها»[4].

وإخوان الصفا يرون أن شخصية الإنسان ومستقبله معروفان منذ ولادته إذ إن كل مولود يأتي بحسب مرتبة والديه ووظيفتهما. وهكذا نستطيع مقدماً أن

---

(١) الدكتور فؤاد الأهواني: المدارس الفلسفية - ص ٢٢
(٢) رسائل اخوان الصفا: جـ ٤ - ص ١٠٠
(٣) المصدر نفسه: جـ ٤ ص ٢٩٨
(٤) رسائل إخوان الصفا جـ ٤ ص ٤٦

نعرف من هم أولاد الملوك والرؤساء ومن هم أولاد التجار ومن هم أبناء الفقراء.

وعلى هذا الرأي فإن أبناء الفقراء والمساكين هم فقراء ومساكين ولا يكونون غير ذلك وإن أبناء التجار لا بد أن يكونوا تجاراً وأصحاب رؤوس أموال، وإن رؤساء هم رؤساء بالفطرة والمولد ولا يمكن أن يكونوا غير ذلك وقريب من هذا المعنى قال أفلاطون في تقسيمه لطبقات الجمهورية وكل يعمل داخل حدود طبقته.

أما صفات الرئيس عندهم فيجب أن يكون عالي الهمة كبير النفس[١]، وأن يكون من أهل الورع والدين لا يكاد يهجم على الأمور الدنيوية ولا يرغب في الدنيا[٢].

ويضعون للرئيس اثنتي عشرة خصلة: أن يكون تام الأعضاء جيد الفهم جيد الحفظ فطناً ذكياً حسن العبارة محباً للعلم محباً للصدق وحسن المعاملة غير شره في الأكل زاهداً في الدنيا قوي العزيمة جسوراً مقداماً[٣].

النفس عند إخوان الصفا روحانية محركة للجسم فعالة فيه ومستعملة له «النفس هي جوهرة سماوية روحانية حية بذاتها علاّمة درّاكة بالقوة فعالة بالطبع لا تهدأ ولا تفتر عن الجولان مادامت موجودة وهكذا خلقها ربها يوم خلقها وأوجدها»[٤].

والنفس عندهم خالدة بعد مفارقة الجسد وأن الإنسان الذي يخلص نفسه من أدران الشهوات فإن نفسه بعد مفارقة الجسد تصعد إلى السماء وتدخل الجنة هناك مع الملائكة[٥].

وفي مكان آخر يقول الإخوان: إن النفس إذا انتبهت واستيقظت وأحست

(١) إخوان الصفا: جـ١ ص ٢٧٧
(٢) المصدر نفسه: جـ٣ ص ١٧٣
(٣) المصدر نفسه: جـ٤ ص ١٨٣
(٤) المصدر نفسه: جـ٣ - ص ٣٤٩
(٥) المصدر نفسه: جـ١ - ص ٩٣

بغربتها في هذا العالم الجسماني وإنها في أسر الطبيعة في بحر الهيولي تائهة في قعر الأجسام مبتلاة بخدمة الأجساد مغرورة بزينة المحسوسات، وبأن لها حقيقة ذاتها وعرفت فضيلة جوهرها ونظرت إلى عالمها وشاهدت تلك الصورة الروحانية المفارقة للهيولي وأبصرت تلك الألوان والملاذ العقلية وعاينت تلك الأنوار والبهجة والسرور والروح والريحان هانت عليها مفارقة الأجساد[١].

ويقسم إخوان الصفاء كأفلاطون قوى النفس إلى ثلاث، الشهوانية والغضبية والناطقة. فهم يقولون إن للإنسان الواحد ثلاث نفوس: شهوانية وغضبية وناطقة وإن هذه الأسماء تقع على نفس واحدة بحسب أفعالها المختلفة وذلك إنها إذا فعلت في الجسم الغذاء والنمو سميت نباتية شهوانية، وإذا فعلت الحس والحركة سميت حيوانية غضبية، وإذا فعلت النطق والتمييز والروية والفكر سميت ناطقة[٢].

وإن الإنسان يبتعد عن الأفعال السيئة والأعمال القبيحة متى ما سيطرت النفس الناطقة واستعانت بالنفس الغضبية لقهر النفس الشهوانية حتى تنقاد لها وتذللها وتقيمها على الاعتدال في سائر أحوالها حتى لا تخرج عن العدل وعما توجبه السياسة الفلسفية والأوامر والنواهي الشرعية والسنن الدينية[٣].

أما اللذة عند الإخوان فهي الخلاص من الألم فالحيوان لا يحس باللذة إلا بعدما يتقدمها ألم. وإن أي محسوس يخرج المزاج من الاعتدال فإن الحاسة تكرهه وتتألم منه، وأي محسوس يرد المزاج إلى الاعتدال فإن الحاسة تحبه وتلتذ به[٤].

والعالم عند الإخوان حادث وإنه متحرك في كلياته وجزئياته ومن ذلك حركات الكواكب ودوران الأفلاك وإن الفلك أجسام كريات مستديرات محيطات بعضها ببعض[٥].

العالم عند الإخوان عالمان، عالم جسماني وعالم روحاني. الجسماني هو

(١) رسائل إخوان الصفا جـ٤ - ص ٩٢
(٢) المصدر نفسه: جـ٣ - ص ٨٣
(٣) المصدر نفسه: جـ٤ - ص ٢٤٢
(٤) المصدر نفسه: جـ٢ ص ٣٤٩
(٥) المصدر نفسه: جـ٣ ص ٣١٦ و٤٣٠

الفلك وما يحويه من الكواكب. أما الروحاني فهو عالم العقل الفعال والنفس الكلية والهيولي والصور المجردة التي ليست بأجسام ذوات الأبعاد الثلاثة. وقد أبدع الله العالم الروحاني إبداعاً واخترعه دفعة واحدة مرتبة منظمة بلا زمان ولا مكان بقوله (كن فيكون). أما الجسماني فقد خلقه تدريجياً على مر الدهور والأزمان والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿خلق السموات والأرض في ستة أيام﴾وقوله تعالى: ﴿وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون﴾[١].

أما الفضيلة عند إخوان الصفاء فهي الابتعاد عن شهوات الجسد والارتفاع عن المادة والسير في طريق الزهد والابتعاد عن الملذات وعدم الانغماس في الشؤون الدنيوية، بل أن يسير الإنسان سيرة فلسفية حتى يبلغ السعادة الكاملة بعد تصفية نفسه من شوائب المادة وإذا تم لطالب السعادة هذا كله صارت نفسه متهيئة لقبول الإلهام من علٍ وكلما زاد في المعارف استبصاراً صارت نفسه أطوع للعقل وأكثر قبولاً للفيض والإلهام[٢].

ولهذا يحث الاخوان على تعلم الموسيقى أو الاستماع إليها لأنها تهذب النفوس وترهف الحس بالإضافة إلى أن الموسيقى عندهم دواء للنفوس تشفيهامن آلامها وأخطائها.

لإخوان الصفاء رسالة في العشق وفيها مشابهات كثيرة مع الحب الأفلاطوني.

بعد أن يستعرض الأخوان بعض آراء الحكماء والذين لهم رأي في العشق، يقولون إن من الحكماء من يقول إن العشق رذيلة، ومنهم من قال إن العشق فضيلة نفسانية ومدحه وذكر محاسن أهله، ومنهم من زعم أنه مرض نفساني، ومنهم من قال إنه جنون إلهي.

ثم يبدي الإخوان رأيهم في أن العشق يترك النفس فارغة من جميع الهم إلا هم المعشوق وكثرة الذكر له والفكر في أمره وهيجان الفؤاد والوله به وبأسبابه.

وإن الذين زعموا أن العشق هو مرض نفساني أو قالوا إنه جنون إلهي فإنما

---

(١) المصدر نفسه: جـ٣ ص ٣٣١

(٢) المصدر نفسه: جـ٤ ـ ص ١٧٤

قالوا ذلك من أجل أنهم رأوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل ونحول الجسم وغور العيون وتواتر النبض والأنفاس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى فظنوا أنه مرض نفساني[١].

أما الذين قالوا إنه جنون إلهي فإنما قالوه من أجل أنهم لم يجدوا لهم دواء يعالجونهم به ولا شربة يسقونها إياهم فيبرأون مما فيه من المحنة والبلوى.

يرى الإخوان أن الهوى يكون بين اتحاد نفسين وأنه تأثير روحاني وبذلك يرجعون لكل قوة من قوى النفس عشقاً خاصاً بها.

يقول إخوان الصفا: إعلم يا أخي أن النفوس المتجسدة لما كانت ثلاثة أنواع: فمنها النفس النباتية الشهوانية وعشقها يكون نحو المأكولات والمشروبات والمناكح. ومنها النفس الغضبية الحيوانية وعشقها يكون نحو القهر والغلبة وحب الرياسة. ومنها النفس الناطقة وعشقها يكون نحو المعارف واكتساب الفضائل[٢].

ويذهب الإخوان أن لكل واحد من الناس نوعاً من هذا الحب فمنهم من تغلب عليه القوة الشهوية، ومنهم من يعشق الرئاسة، ومنهم من يعشق المعارف واكتساب الفضائل حين تتغلب عندهم شهوة النفس الناطقة.

وإن العشق كما يراه الإخوان أوله نظرة تغرس بين المتحابين كما تغرس حبة زرعت أو غصن لغرس أو نطفة سقطت في رحم بشر، ثم بعدها يتطور إلى نظرات ويتلهف الحبيب إلى لقيا محبوبه ويود البقاء معه وكلما زاد الإقتراب زاد وجده وتلهفه وهيامه.

كما أن الإخوان يرجعون امتزاج روح الحبيبين بأن روح الحياة إنما هو بخار رطب يتحلل من الرطوبة والدم وينشأ في جميع البدن ومنها تكون حياة البدن والجسم. ومادة هذه الروح من استنشاق الهواء بالتنفس ولهذا إذا تنفس العاشقان أو تعانقا أو قبّل بعضهما وامتص كل واحد منهم ريق صاحبه وبلعه وصلت تلك

(١) رسائل إخوان الصفا: جـ٣ - ص ٢٦١

(٢) المصدر نفسه: والصفحة.

الرطوبة إلى معدة كل منها وامتزجت هناك مع الرطوبات التي في المعدة ووصلت إلى جرم الكبد واختلطت بأجزاء الدم هناك وانتشرت في العروق الواردة إلى سائر أطراف الجسد واختلطت بجميع أجزاء البدن وصارت لحمًا وشحمًا ودماً وعروقاً وعصباً وما شاكل ذلك(١).

فالعشق إذن امتزاج روحي في أول أمره ومن ثم يشارك الجسم في الامتزاج أيضاً، فالتوافق الروحي والمشابهة هي التي تربط بين عاشقين.

فالإتفاق والمشابهة لهما الأثر الأول في العشق، ثم يتدرج الإخوان في أنواع المحبوبات أشبه بتدرج أفلاطون. فعندهم أول المحبوبات محبة الحيوانات التي تتجه نحو الزواج والسفاد وبقاء النسل ومنها محبة الرؤساء والرياسات. ومنها محبة الصناعة والفن والصانع لصنعته والنجار لنجارته. ومنها محبة العلماء والحكماء لاستخراج العلوم ووصف الآداب وتعليم الرياضيات والبحث عن الغوامض وفحصها.

ثم يرى الإخوان أن العشق فضيلة فلو لم يكن العشق موجوداً في الخليقة لخفيت تلك الفضائل كلها. فالمحبة أو العشق فضيلة ظهرت في الخليقة وحكمة جليلة وخصلة نفسية عجيبة. ذلك من فضل الله على خلقه وعنايته بمصالحهم ودلالة لهم عليه، وترغيباً لهم فيما أمر به من المزيد(٢).

كما أن الإخوان يرون أن الحب الذي هدفه اللذة الجسدية، والاستمتاع فهو زائل متى واصل الحبيب حبيبه واستمتع به فلا يلبث أن يمله ويتغير عليه، وربما يفارقه وتذهب تلك الحلاوة وتتلاشى.

أما الحب الدائم فبأولئك المحبين لله تعالى من المؤمنين والمشتاقين إليه من عباده الصالحين، فإن لهم كل يوم من محبوبهم قربة ومزيداً أبد الآبدين بلا نهاية ولا غاية أما المحبون لغيره فقد أشار تعالى بقوله: ﴿كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً﴾، ثم عطف نحو محبيه فذكر حالهم وكنى عن ذكره فقال تعالى: ﴿ووجد الله عنده فوفاه حسابه﴾ يعني عند المحب(٣).

(١) رسائل إخوان الصفاء: جـ٣ - ص ٢٦٥
(٢) المصدر نفسه: جـ٣ - ص ٢٦٩
(٣) المصدر نفسه: جـ٣ - ص ٢٧١

ويرى الإخوان أن رؤية أولياء الله تعالى جل اسمه رؤية باطنية داخلية ليست كرؤية الأشخاص والأشباح والصور والأجناس والأنواع والجواهر والأعراض والصفات والموصوفات في الأماكن والمحاذيات، إنها رؤية أشرف من رؤى الآخرين وأعلى وأتم وهي رؤية نور بنور لنور من نور، قال الله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية﴾[1].

(١) رسائل إخوان الصفاء: جـ٤ ـ ص ٢٧٢

أفلاطون الأخلاقي عند الفقهاء

تمهيد

لقد علمنا في فصل سابق أن أفلاطون الأخلاقي انتقل إلى المسلمين وعرفوا نظرياته الأخلاقية. ومن كتبه التي انتقلت إلى العالم الإسلامي، (كتاب المائدة أو النادي أو المأدبة) وقد عرفه المسلمون، لا شك أن هناك ناحية جمالية وناحية أخلاقية في مأدبة أفلاطون. لقد رمى أفلاطون من وراء الحب إلى غرس الفضيلة وجليل الأعمال في الشبيبة. ولقد أثرت نظرية الحب الأفلاطوني في مجموعة من الكتاب والمفكرين.

سوف نرى في هذا الفصل كيف عاش أفلاطون في قلوب الفقهاء فقرأوا مأدبته واجتمعوا في ناديه والتفوا حوال مائدته، وتغنوا بنظرياته في الحب والجمال، وربطوا بينها وبين الأخلاقية، كما فعل هو من قبل.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الفقهاء الذين تأثروا بأفلاطون كثيرون، وأن الذي أعرضه في هذا الفصل ما هو إلا نموذج لاطلاع الفقهاء على فلسفة أفلاطون.

بالنسبة لأثر الحب الأفلاطوني سأناقش كتاب الزهرة للفقيه محمد بن داود الظاهري، وكتاب طوق الحمامة لابن حزم الأندلسي. اما بالنسبة لكتب الأخلاق، فسأكتفي بدراسة كتاب الأخلاق لابن حزم، مشيراً إلى أهم الأفكار الأفلاطونية، وكذلك كتاب الروح لابن القيم الجوزية وأهم آرائه في النفس، مقارنا ذلك بفلسفة أفلاطون فيما يخص النفس واتصالها بالبدن وأقسامها وخلودها.

محمد داود الظاهري

(كتاب الزهرة)

أما النموذج الأول للحب الأفلاطوني، فهو نموذج صاحبه فقيه مشهور، بل فقيه عرف بالايمان بظاهر النص. وهو محمد بن داود الظاهري (المتوفى سنة ٢٩٠ هـ). وقد صنّف الظاهري كتاب الزهرة في الحب والمحبوب في مائة باب وأكثر مادته مختارات شعرية يضربها كأمثلة لما يبغيه في أي شأن من شؤون الحب.

والزهرة إسم لنجم معروف متألق الإضاءة، ولا شك أنه يبعث في النفس نوعاً من الارتياح والمنادمة مع الأصحاب.

أما سبب تأليف الكتاب، فلأجل صديقه الحبيب محمد بن جامع الصيدلاني، الذي كان صديقاً له، وتطورت الصداقة إلى حب عفيف، ولهذا نراه يناجيه في بداية الكتاب: أطال الله في العز الدائم بقاك، وصان عبر الأيام نعماك، وجعلني غرضاً للنوائب فداك، وقدمني إلى ورود الحمام قبلك وأبقاك[1].

ورغم أن الكتاب مليء بالأمثلة الشعرية إلا أنه لا يخلو من أفكار فلسفية، ولا سيما بعض الأفكار الأفلاطونية.

يروي ابن داود أن الحب يجب أن يكون حسن الوداد إذ يقول: إن من حسن وداده قبح استفساده، ومن صحت مودته وجبت طاعته[2].

الحب عند الظاهري يقع في النفس دون أن يستطيع له رداً، كما أن الحب

---

١) كتاب الزهرة: ص ١.

٢) المصدر نفسه ص ١.

لا يكتسب اكتساباً، فهو يقول: فأقر بأني لم أكن مختاراً، ولا أقول أوقعته لنفسي اكتساباً، فأكون إذ نسيته عن طبعي كذاباً لا أزهد فيه وأرغب في سواه ولا يفارقني فأتمناه، محله من الروح محل الروح من الجسد، لا يدري الجسد ما الروح فيسر إذ جعل وعاه، أو يحزن إذ لم يستودع سواه، ولا يتجه إلى علمه فضلاً عن أن يصل إلى واصفه، لأن الشيء الحادث لا يعلم إلا بما هو أعلم ومثله ولا سبيل إلى ما يفصله فيكون معبراً عنه[١].

الظاهري اذن يعتبر أن الحب وقع عليه دون أن يكون له فيه اختيار، كما أننا نراه يضرب مثلاً بالروح والجسد، وأن الروح هي المسيطرة على الجسد، وهي التي تعلم أما الجسد فلا يدرك شيئاً.

والحب عند الظاهري خالد، ويأتي بمثل شعري:

أرى الحب لا يفنى ولم يفنه الألى ... أحينوا وقد كانوا على سالف الدهر[٢]

ويشير ابن داود أن بعض المتفلسفين، زعم أن الله جل ثناؤه خلق كل روح مدورة الشكل على هيئة الكرة، ثم قطعها أيضاً فجعل في كل جسد نصفاً، وكل جسد لقي الجسد الذي فيه النصف الذي قطع من النصف الذي معه كان بينهما عشق للمناسبة القديمة، وتتفاوت أحوال الناس في ذلك على حسب رقة طبائعهم[٣].

ويذكر لأفلاطون مثلاً من أن الهوى جنون إلهي، فبعد أن يذكر الظاهري أن النفوس جواهر يتبع بعضها بعضاً، يقول: وحكي عن أفلاطون أنه قال: ما أدري ما الهوى غير أني أعلم أنه جنون إلهي لا محمود ولا مذموم[٤].

كما يقول أن بطليموس زعم أن الصداقة والعداوة تكون على ثلاثة أضراب: إما لاتفاق الأرواح فلا يجد المرء بدأ من أن يحب صاحبه، وإما للمنفعة وإما لحزن وفرح[٥] ولا شك أن فكرة بطليموس هذه أفلاطونية.

---

(١) الزهرة: ص ٢.
(٢) المصدر نفسه ص ٨.
(٣) المصدر نفسه ص ١٥.
(٤) المصدر نفسه ص ١٥.
(٥) المصدر نفسه ص ١٦.

كذلك نرى فكرة أفلاطونية يرويها الظاهري على لسان جالينوس وأن جالينوس هذا تأثر بأفلاطون. يقول الظاهري: وزعم جالينوس أن المحبة قد تقع بين العاقلين من باب تشابههما في العقل ولا تقع بين الأحمقين من باب تشاكلهما في الحمق، لأن العقل يجري على ترتيب فيجوز أن يتفق فيه على طريق واحد والحمق لا يجري على ترتيب فلا يجوز أن يقع به إتفاقية بين اثنين[١].

يقول جالينوس: العشق من فعل النفس[٢]. وإن النفس هي التي تحب عند أفلاطون، لأنها هي الدراكة المسيرة المحركة، فهي التي تتحرك، وهي التي تتذكر الأحوال السابقة، كما أنها هي التي تتطلع إلى المستقبل.

الحب عند أفلاطون شجاع ويقتحم المخاطر ولا يبالي حتى بالموت. والظاهري يأتي بمثال شعري عن شجاعة الحب:

من كان ذا حزم وعزم في الهوى وشجاعة فالحب منه أشجع[٣]

وإن العشق إذا تجاوز حده يرضي المحب بكل فعل يفعله المحبوب لأن الحب تملكه وغلب عليه.

ويرى أبو بكر أن سبيل كل مشغوف بشيء ما كان أن يحذو عليه ما دام في قبضته ويرجو رجوعه إذا خرج عن يده، فالمحب ما دام مقيمًا مع محبوبه فخواطره موقوفة على الحذر عليه من الزوال وفكره مرتهن بالخوف من تغير الحال، فإذا فارق محبوبه وافتقد مطلوبة اشتغلت خواطره بتأميل أوبته كاشتغالها بمحاذرة فرقته، إذ هو غير حال من الأحوال فتراه حينئذ يتيامن بالسوانح حسب تشاؤمه وتشاؤمه بالبوارح[٤]. أم الذي ييأس ممن يهواه في أول أمره ولم يلتفت إليه من وقته سلاه.

---

(١) الزهرة: ص ١٧.
(٢) المصدر نفسه ص ١٧.
(٣) المصدر نفسه ص ٢٣.
(٤) المصدر نفسه ص ٢٤٦.

ابن حزم

(أ) (طوق الحمامة في الإلفة والألاف)

ثم تابع هذه الفكرة الجديدة في الحب فقيه ظاهري آخر هو ابن حزم الأندلسي (المتوفى سنة ٤٥٦هـ) فيقدم لنا ابن حزم، النموذج الثاني للحب الأفلاطوني في كتابه «طوق الحمامة» في الحب أسبابه ودوافعه. وقد قسم الكتاب إلى ثلاثين باباً، بحث في كل باب شأناً من شؤون الحب.

لا يهمنا في بحثنا هذا أن نشرح أبواب الكتاب ومراميه، ولا أن نحلل فيما إذا كتب ابن حزم ونظم من الشعر متأثراً بخبرته الشخصية بالحب، أو كان يتتبع أخبار المحبين في زمنه وقبله من الأزمان، ولكن الذي نريد أن نبينه هنا أثر الفلسفة الأفلاطونية الأخلاقية في هذا الكتاب.

يبدأ ابن حزم في تعريف ماهية الحب، إنه اتصال بين أجزاء النفس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع. وهذا هو رأي أفلاطون في أن النفوس جواهر بسيطة تسكن عالم الأفلاك. كما أن النفوس عند ابن حزم مقسومة، وأن سبب امتزاجها واختلافها، هو الاتصال والانفصال.

يقول ابن حزم: إن سر التمازج والتباين في المخلوقات، إنما هو الاتصال والانفصال. والشكل دائماً يستدعي شكله، والمثل إلى مثله ساكن، وللمجانسة عمل محسوس، وتأثير مشاهد. والتنافر في الأضداد، والموافقة في الأنداد، والنزاع فيما تشابه موجود فيما بيننا، فكيف بالنفس وعالمها العالم الصافي الخفيف، وجوهرها الجوهر الصعاد المعتدل، وسنخها المهيأ لقبول الاتفاق والميل والتوق والانحراف والشهوة والنفار[1].

---

(١) ابن حزم: ٢ طوق الحمامة ـ ص ٦.

يتضح لنا من الفقرة السابقة، أفلاطونية ابن حزم، عندما يعتبر أن النفس هي التي تميل وتتوق وتنحرف وتنفر، فهي عنده المحركة للجسد.

كما أن علة الحب عند ابن حزم، هي الروح وليس الجسد، فهو يقول: لو كان علة الحب الصورة الجسدية، لوجب ألا يستحسن الأنقص من الصورة[١].

كما والحب عنده ليس اتفاق أخلاق فقط، وإنما قد يحب المرء من يضاده أخلاقاً، ويشير ابن حزم لذلك: ولو كان للموافقة في الأخلاق لما أحب المرء من لا يساعده ولا يوافقه[٢].

الصورة الحسنة، كما يرى ابن حزم، أول مراحل الحب، لأن النفس حسنة تعجب بكل شيء جميل، ولكن ابن حزم يضيف بأن النفس إذا بقيت مقصورة على الصورة الحسنة، فهذه هي الشهوة، وإذا ميزت وراء الصورة شيئاً من أشكالها، اتصلت وصحت المحبة الحقيقية.

والحب عند أفلاطون، جميل ويحب الجمال، ويبعد الوحشة، ويقارب بين النفوس وكان مولد الحب حب الجمال، فلا يمكن أن ينسب الحب إلى القبح، وأن مولده إيذان بزوال الشقاء والألم من بين الآلهة. والحب في ذاته بارع الجمال، فائق الخير، وهو علة الجمال والخير في غيره. والحب هو الذي يزيل ما في النفوس من وحشة، ويفعم القلوب بالالفة والصداقة[٣].

كذلك الحب الجسدي عند أفلاطون أول صور الحب، يتدرج بعده المحب إلى الجمال في جميع الأجساد، ثم بعدها يعرج إلى جمال الروح، ثم جمال الأخلاق، وأخيراً محبة جمال العلوم وتأملها.

ويعبر ابن حزم تعبيراً لطيفاً في شعر جميل، مصوراً أن الجسد هو عرض وأن الروح هي الجوهر الإنساني، وأن النفوس لها مثل متصلة بها. بالإضافة إلى تعابير أفلاطونية كثيرة مثل عالم الأفلاك والحدوث والكون الجرم والمثال والمعاني والعقل. فهو يقول:

---

(١) طوق الحمامة: ص٦. (٢) طوق الحمامة: ص٦.
(٣) أفلاطون: المأدبة ص ٦٠ (ترجمة وليم الميري).

أمن عالم الأملاك أنت أم إنسي ... أبن لي فقد أزرى بتمييزي العيّ
أرى هيـأة إنسيـة غـير أنـه ... إذا أعمل التفكير فالجرم علويّ
تبـارك من سوى مذاهب خلقه ... على أنك النور الأنيق الطبيعي
ولا شك عندي أنك الروح ساقه ... الينا مثال في النفوس اتصالي
عدمنا دليلاً في حدوثك شاهداً ... نقيس عليـه غير انـك مـرئيّ
ولولا وقوع العين في الكون لم نقل ... سوى أنك العقل الرفيع الحقيقيّ

ويقول أيضاً:

تـرى كـل ضـدّ بـه قـائـماً ... فكيف تحـد اختـلاف المعاني
فيـا أيهـا الجسـم لا ذا جهات ... ويـا عـرضـاً ثـابتـاً غير فـان
نقضت علينـا وجـوه الكـلام ... فما هـو مـذ لحـت بـالمستبـان[١]

وكما أن الحب عند أفلاطون، جميل وكريم وشجاع، كذلك ابن حزم يذهب قائلاً: ومن علامات الحب أن يجود المرء ببذل كل ما كان يقدر عليه، مما كان ممتنعاً به قبل ذلك، كأنه هو الموهوب له، والمسعى في حظه، كل ذلك ليبدي محاسنه، ويرغّب في نفسه، فكم بخيل جاد، وقطوب تطلق، وجبان تشجع[٢].

ويصف ابن حزم من أحب في النوم، ويتخيل حبيبه، ويتمناه في أبيات شعرية، تتجلّ فيها الفلسفة والتعابير الأفلاطونية:

يا ليت شعري من كانت وكيف سرت ... أطلعة الشمس كانت أم هي القمر
أظنـه العقـل أبـداه تـدبـره ... أو صورة الروح أبدتها له الفكر
أو صورة مثّلت في النفس من أمل ... فقـد تخيل في إدراكهـا البصـر
أو لم يكن كل هذا فهي حادثة ... أتى بها سبباً في حتفي القـدر[٣]

ابن حزم لا يؤمن بالحب من أول نظرة، وإنما لا بد من الملازمة الطالة بين المحب والمحبوب، حتى تمتزج نفساهما وتنعجن انعجانا لا فكاك منه،

(١) طوق الحمامة: ص ١٠.
(٢) المصدر نفسه ص ١٣.
(٣) المصدر نفسه ص ٢٠.

ويستطرد في أنه يؤمن بالمطاولة في حب كل شيء، الصدق والعلم والمركوب والمطعوم. وهذه الفكرة تذكرنا بآراء أفلاطون، بأن الحب والجمال والأخلاق والفضيلة والعلم، لا تقوى إلا بالممارسة.

أما الآراء الأفلاطونية التي تقول إن النفوس جواهر خفيفة، تسكن عالياً، وعندما تمتزج بالجسد، يغمرها حجاب الجسد، وتشغلها المطالب الجسدية، ولا تتخلص من هذا الكهف، إلا بالاطلاع على المعرفة وعشقها للذات الإلهية، والتشبه بالله حتى تمتزج به.

إن الحب هو اتصال بينّ في أصل عالم النفس العلوي، وإن النفس في هذا العالم الأدنى قد غمرتها الحجب ولحقتها الأغراض، وأحاطت بها الطبائع الأرضية الكونية، فسترت كثيراً من صفاتها، وإن كانت لم تحله لكن حالت دونه، فلا يرجى الاتصال على الحقيقة إلا بعد التهيؤ من النفس والاستعداد له، وبعد إيصال المعرفة إليها بما يشاكلها ويوافقها، ومقابلة الطبائع التي خفيت مما يشابهها من طبائع المحبوب، فحينئذ يتصل اتصالاً صحيحاً بلا مانع[١].

وعندما يقول أفلاطون إن الحب غير مخجل، وإن الحب الصريح أنبل من الحب المستور، ويجب أن لا نعيب على من يقتفي أثر محبوبه، بل نمدح له ذلك، ونمدحه عليه. لأن المحب يتوسل إلى محبوبه ويخضع له ويتضرع، ويلزم باب محبوبه، ويرضى لنفسه عبودية بغيضة، وليس في كل هذا ما يشين، ويجب ألا نخجل من تصرفه لأننا نعلم الغاية التي يرجو تحقيقها[٢].

نرى ابن حزم يعبر عن ذلك شعراً:

ليس التذلل في الهوى يستنكر ... فالحب فيه يخضع المستكبر
لا تعجبوا من ذلتي في حالة ... قد ذلّ فيها قبلي المستبصر
ليس الحبيب مماثلاً ومكافياً ... فيكون صبرك ذلة إذ تصبر
تفاحة وقعت فآلم وقعها ... هل قطعها منك انتصاراً يذكر[٣]

---

(١) طوق الحمامة: ص ٢٦.
(٢) المأدبة: ص ٣٨.
(٣) طوق الحمامة: ص ٤٤.

وهكذا يستمر ابن حزم متحدثاً عن الحب وفنونه، وكما أن الحب عند أفلاطون شاعر ونبيل وعفيف ومرهف الحس يحب الرقة، والحب دائماً يحب الشباب لأنه شاب، وكذلك الحب عند أفلاطون يحب التضحية والخير ويسعى لكل فضيلة إنسانية. كذلك يرسم ابن حزم في أكثر فصول الرسالة أن أهداف الحب هي غرس الفضيلة عند المحبين لتسمو طبائعهم ويبتعدوا عن لذائذ الشهوات الجسدية.

كذلك يتخلل الرسالة كثير من الأبواب التي ترمي إلى الفضيلة، كالوفاء والخير، ويأتي ابن حزم بأمثلة كثيرة على التعفف في الحب، ويطلب كذلك كثيراً من المحبين بأن يكونوا عفيفين.

وإذا كان أفلاطون قد قال إن الحب شاعر، لأن من يحب، يقول الشعر، حتى لو أنه لم ينظم بيتاً واحداً من قبل، فان ابن حزم، رغم أنه يأتي بالتعابير الرقيقة، والجمل الشعرية الخلابة، فإنه يقول الشعر في أكثر صنوف الحب ومراميه، وتمتلىء الرسالة بكثير من شعره الرقيق.

(ب) (كتاب الأخلاق)

ولابن حزم كتاب في الأخلاق نشر عدة مرات بعناوين مختلفة متقاربة، فمرة بأسم كتاب الأخلاق والسير في مداواة النفوس، وتارة بأسم فلسفة الأخلاق، وثالثة تحت عنوان كتاب الأخلاق[1].

وغرضنا في هذا البحث أن نبين كيف أن ابن حزم كفقيه مطلع على الفلسفة، لا سيما اليونانية، يعرج في معالجته للقضايا الأخلاقية، بين ما تمليه عليه الشريعة الإسلامية وبين ما يوافقها من الفلسفة لا سيما فلسفة أفلاطون.

(١) طبع الكتاب عدة طبعات في القاهرة والاسكندرية، فقد طبع لاول مرة في القاهرة سنة ٨ ؟ تحقيق احمد عمر المحمصاني وطبعة ثانية دون تاريخ، وطبعة ثالثة تحقيق احسان رشيد عباس. اما في الاسكندرية فقد طبع عام ١٩١٣ في مطبعة جرجي غرزوزي، وطبعة ثانية في الاسكندرية ايضاً.

اما في بحثنا هذا، فسنعتمد على طبعة حديثة بعنوان كتاب الاخلاق والسير من تحقيق السيدة ندى توميش، بيروت ١٩٦١، فقد حققته السيدة ندى معتمدة على الطبعات السابقة المذكورة، مقارنة النصوص جميعاً بنسخة استنبول الخطية. بالاضافة الى ترجمتها النص الى الفرنسية.

فالكتاب يبدأ[١] بالصلاة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وينتهي[٢] بالدعوى لعمل الخير على سنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

ولكننا نرى في ثنايا الكتاب كيف يمزج ابن حزم الآراء الفلسفية بالتعاليم الدينية دون أن يشير إلى أن هذه الفكرة الفلسفية أو تلك أخذها أو تأثر بهذا الفيلسوف أو ذاك إذ إنه كتب الكتاب بصورة علمية على هيأة نصائح أو حكم أشبه بالنصائح.

ولا بد من ذكر شيء يلفت النظر، هو أن الكتاب لم يؤلف في فترة معينة من حياة ابن حزم، بل يظهر أنه أنفق في كتابته زمناً طويلاً حيث يذكر أنه جمعه بمرور الأيام فهو يقول: «حتى انفقت في ذلك أكثر عمري، وأثرت تقييد ذلك بالمطالعة له والفكرة على جميع اللذات»[٣] فأبن حزم يعترف أيضاً أن الكتاب ليس وليد الخاطر وإنما نتيجة قراءات لكتب سابقة كثيرة.

يستعمل ابن حزم كلمات: العقل والتمييز والنطق والفكر، ويريد بها القوة العقلية القادرة على تمييز الأشياء والتصرف في المعارف والصناعات ثم لا يلبث أن يقول: وهذا الذي يسميه الأوائل النطق[٤].

فالعقل عنده[٥] هو الذي يدبر أمور الإنسان، وإن العقل هو من لا يفارق ما أوجبه تمييزه[٦]، حيث يميز عيوب نفسه ويسعى إلى قمعها، وعكس العاقل الأحمق الذي يجهل عيوب نفسه وذلك لضعف تمييزه[٧]. وبالرغم من أن ابن حزم لا يذكر اسم هؤلاء الأوائل، فمما لا شك فيه أنه يقصد الفلاسفة والمفكرين السابقين على زمنه والذين بحثوا في العقل وأهميته للإنسان. فأرسطو[٨] يقول إن العقل هو الذي يميز الإنسان عن الحيوان. وابن حزم[٩] يشابه أرسطو عندما يقول إن العاقل يغتبط بقوة التمييز التي أبانه الله بها عن السباع والبهائم -

(١) ابن حزم: كتاب الاخلاق ص ١٢.
(٢) كتاب الاخلاق ص ٩٢.
(٣) كتاب الاخلاق ص ١٢.
(٤) ابن حزم: كتاب الاخلاق ص ٥٦.
(٥) كتاب الاخلاق ص ٢٧.
(٦) كتاب الاخلاق ص ٧٧.
(٧) كتاب الاخلاق ص ٦٣.
(٨) Aristotle, Ethica Nilemachea. English Translation, By Ress, Oxferd, 1925, IX. 9. 1170A.
(٩) كتاب الاخلاق ص ١٨.

والجمادات. كما أن ابن حزم يأتي بمثل على كمال العقل فيذكر اسم الحسن البصري وأفلاطون[١] وبلا شك أن الأول يمثل عقل رجل الدين والثاني يمثل عقل رجل الفلسفة.

إن العقل الذي تميز به الإنسان عن الحيوان والجماد، يجب أن يستعمل في إسعاد الإنسان، وذلك باستعمال الطاعات والفضائل واجتناب المعاصي والرذائل[٢] ومن الجدير بالذكر أن كلمتي الطاعات والمعاصي يستعملها الفقهاء ورجال الدين، وأن كلمتي الفضائل والرذائل يستعملها الفلاسفة في التعبير، ولكن ابن حزم يجمعهما معاً ثم لا ينسى ابن حزم أن يستشهد بالقرآن الكريم مذكراً الذي يعصي ربه فلا عقل له[٣] قال الله تعالى: ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾. ثم قال تعالى مصدقاً لهم: ﴿فأعترفوا بذنبهم فسحقاً لأصحاب السعير﴾.

اللذة العقلية عنده أعظم من اللذات الجسدية، ولهذا فإن الحكيم والعالم والعاقل تركوا اللذات الجسدية مؤثرين طلب الفضائل عليها[٤]. ولهذا فابن حزم[٥] يحث على طلب العلم، لأن العلوم برأيه[٦] تزيد العقل جودة وتصفيه من كل آفة، ولم ينس أن ينصح بالعلوم التي تقرب من الله والوصول إلى رضاه، لأن العقل -حسب رأيه- لا ينفع إن لم يؤيد بتوفيق الدين[٧] وإن العاقل لا يرى لنفسه ثمناً إلا الجنة[٨] وينصح ابن حزم[٩] بحضور مجالس العلم والاستزادة منه. كما أنه يرى أن العاقل متعوب في الدنيا، وكذلك فإن العاقل مستريح، فما تعبه فيما يرى من انتشار الباطل وغلبة دولته، وبما يحال بينه وبين الحق من أظهر الحق، وأما راحته لأنه لا يهتم بما يهتم به سائر الناس من فضول الدنيا[١٠] ولذا فابن حزم ينصح بطرح المبالاة بكلام الناس واستعمال المبالاة بكلام الخالق عز وجل لأن لا أحد يسلم من طعن الناس وعيبهم. بل يذهب أكثر من ذلك

(١) كتاب الاخلاق ص ٢٢.
(٢) كتاب الاخلاق ص ٥٥.
(٣) كتاب الاخلاق ص ٥٥.
(٤) كتاب الاخلاق ص ١٣.
(٥) كتاب الاخلاق ص ٢١.
(٦) كتاب الاخلاق ص ٢٢.
(٧) كتاب الاخلاق ص ٢٢.
(٨) كتاب الاخلاق ص ١٦.
(٩) كتاب الاخلاق ص ٨٩.
(١٠) كتاب الاخلاق ص ٥٩.

ويقول إن على الإنسان أن يغتبط بذم الناس إياه أكثر من اغتباطه بمدحهم إياه، لإن إن كان المدح بحق أسرى في العجب فأفسد بذلك فضائله، وإن كان الباطل فهو صار مسروراً بالكذب، أما الذم فإن كان بحق يمكنه أن يتجنب ما يعاب فيه وإن كان بباطل فصيره، اكتسب فضلاً زائداً بالحلم[١].

ولعل خير فقرة ننهي بها رأي ابن حزم في العقل، هذه الأبيات الشعرية التي يقول أنه قالها في الأخلاق[٢]:

إنما العقل أساس	فوقه الأخلاق سور
فحلي العقل بالعلـ	ـم وإلا فهو بور
جاهل الأشياء أعمى	لا يرى حيث يدور
وتمام العلم بالعد	ل وإلا فهو زور
وتمام العدل بالجو	د وإلا فيجور
وملاك الجود بالنجد	ة والجبن غرور
عف إن كنت غيوراً	ما زنى قط غيور
وكمال الكل بالتقـ	ـوى وقول الحق نور
ذي أصول الفضل عنها	حدثت بعد النذور.

فنرى كيف أن ابن حزم يرى أن العقل أساس الأخلاق، ثم لا ينسى أن ينصح صاحب العقل بالتحلي بالعلم وإلا فلا فائدة من العلم. كما نرى خلال الأبيات الشعرية كيف أنه داخل فضائل قوى النفس الثلاث مع بعضها بنظم لطيف دون أن يشير إلى أصول الفكرة الفلسفية، فالمعروف أن أول فيلسوف قسم النفس إلى ثلاث قوى هو أفلاطون[٣]، وهي القوة العقلية والقوة الغضبية والقوة الشهوانية، ولكل قوة فضلية، ففضلية القوة العقلية هي الحكمة، وفضيلة القوة الغضبية الشجاعة، وفضيلة القوة الشهوانية العفة، ولا بد لهذه الفضائل الثلاث من فضيلة رابعة توازن بين قوى النفس، وهي فضيلة العدل. وحتى أرسطو[٤]

---

(١) كتاب الاخلاق ص١٧. (٢) كتاب الاخلاق ص٥٧.

(٣) Plate' the republic, English translatin. By Jewett, Oxferd, IV. 435.

(٤) Ethica Neomachea, I, 13. ii62, ab 11, 1103 a, X. 2. 11. 72b-Aristotle, de Anim, English translation By J, A. Smith, Oxford, II. 3.414 a, III, 432 a, 433 ab.

في تقسيمه لقوى النفس بقي إلى حد كبير تحت تأثير أستاذه أفلاطون. فابن حزم يستعمل فضيلة العلم ليحلي بها العقل، وكذلك يذكر فضيلة العفة، أما فضيلة الشجاعة فيستعمل بدلها كلمة النجدة، ثم لا ينسى فضيلة العدل، لأن إذا لم تستعمل هذه الفضيلة فهناك يحصل الجور. وابن حزم كفقيه مسلم فلا بد إذن من أن يجمع بين الفضائل الفلسفية والفضائل الدينية فيضيف كلمات التقوى والحق والنوى، ليقول في آخر بيت أن هذه هي أصول الفضائل.

وكذلك في الأبيات الثلاثة الآتية[1]:

زمـام أصـول جميـع الفضـائـ	ـل عـدل وفهم وجـود وبـاس
فـعن هـذه ركبـت غـيرهـا	فمن حازها فهو في الناس راس
كـذا الرأس فيـه الأمـور التي	بـإحسـاسهـا يكشف الالتبـاس

فنراه يجمع الفضائل الأفلاطونية الأربع في الشطر الثاني من البيت الأول، ثم يعقب بالبيتين الأخيرين أن كل الفضائل تتفرع عن هذه الفضائل الأربع الرئيسية، ثم يشير صراحة إلى أن الرأس هو المدبر للأمور.

يؤمن ابن حزم[2] بأن وجود النفس سابق لوجود الجسد، كما أنه يشير إلى أن النفس تنسى عند حلولها بالجسد، ما كانت فيه في دار الابتداء قبل حلولها في الجسد، ويقول إن النفس تغفل عما كانت فيه كغفلة من وقع في طين غمر عن كل ما عهد وعرف قبل ذلك.

يذكر ابن حزم بالفقرة الأخيرة، بنظرية التذكر السقراطية[3] إذ يذهب سقراط إلى أن النفس قبل حلولها بالجسد كانت تعلم كل شيء ومن ثم نسيت كل شيء عند حلولها بالجسد، ولذا فالتعلم ما هو إلا تذكر لما كانت تعلمه النفس قبل حلولها بالجسد.

الإنسان عند ابن حزم هو النفس، وأما الجسد فمستقل، ويضرب مثلا بأن المرء يسرع بدفن جسد حبيبه إذا ما فارقته نفسه، وأسفه لذهاب النفس،

---

(١) كتاب الاخلاق ص ٥٧. (٢) كتاب الاخلاق ص ٢٩.

(٣) أفلاطون: فيدون، ترجمة الدكتور علي سامي علي النشار وعلي الشربيني في الاسكندرية سنة ١٩٦٥، ص ٤٨ - ٥٦.

وإن كانت الجثة حاضرة بين يديه، ولذا فالنفس عنده هي الذاكرة الحساسة المتلذذة المتألمة[١]. ومما لا شك فيه أن هذه الفكرة سقراطية أيضاً إذ إن الجسد عند سقراط آلة، وإن النفس هي الدراكة الحساسة المتلذذة[٢].

بعد هذا يتكلم ابن حزم عن قوى النفس الثلاث، دون أن يشير إلى تقسيمها صراحة ودون أن يذكر مصدر الفكرة الفلسفية. وقد أشرنا إلى أن أفلاطون هو أول من قسم قوى النفس إلى ناطقة وغضبية وشهوانية، وعنه أخذها واستعملها فلاسفة ومفكرو الإسلام، فابن حزم كفقيه يرغب في الآخرة والعمل لها، ولذا فهو يسدي النصيحة على هيأة حكمة قائلاً: طلب الآخرة متشبه بالملائكة وطالب الشر متشبه بالشياطين وطالب الغلبة متشبه بالسباع وطالب اللذات متشبه بالبهائم[٣] فنلاحظ كيف استعمل قوى النفس الثلاث بحكمة دينية، ثم لا يفتأ أن يضيف أن العاقل لا يغتبط بصفة يفوقه فيها سبع أو بهيمة، وإنما يغتبط بتقدمه بالفضيلة التي أبانه الله بها من السباع والبهائم وهي التمييز ويستشهد[٤] بآية كريمة من قوله تعالى: ﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى﴾.

فعلى الرغم من ان ابن حزم يريد بهذه الآية الكريمة محاربة الهوى، إلا أنه مع هذا يفسرها فلسفياً، فهو يقول إن نهي النفس عن الهوى جامع لكل فضيلة، لأن نهي النفس عن الهوى هو ردعها عن الطبع الغضبي وعن الطبع الشهواني، ثم استعمال النفس للنطق، لأن النفس به بانت عن البهائم والسبع[٥]، ثم يستشهد بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تغضب). وأمره أن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه، فلم يلبث ابن حزم أن يفسر حديث رسول الله كما فسر قوله تعالى سابقاً، إذ يقول إن النهي عن الغضب هو ردع النفس ذات القوة الغضبية عن هواها وفي أمره بأن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه، ردع النفوس عن القوة الشهوانية، وجمع لأزمة العدل الذي هو فائدة النطق الموضوع في النفس الناطقة[٦].

---

(١) كتاب الأخلاق ص ٢٩.
(٢) الأفلاطونية: فيدون ص ٨٨.
(٣) كتاب الأخلاق ص ١٨.
(٤) كتاب الأخلاق ص ١٩.
(٥) كتاب الأخلاق ص ١٩.
(٦) كتاب الأخلاق ص ١٩.

يكاد يكون كتاب الأخلاق ما بين نصيحة لاقتناء الفضائل أو تحذير من إتيان الرذائل أو كما يعبر عنها أحياناً بالطاعات والمعاصي. والفضيلة عند ابن حزم علم والرذيلة جهل، وإن الذي يستعمل الفضائل يعلم حسنها فيأتيها ويعلم الرذائل فيتجنبها.

فإذن للعلم حصة في كل فضيلة، وللجهل حصة في كل رذيلة[1] ولكن مع هذا يستدرك ابن حزم من أنه رأى كثيراً من عامة الناس يسير سيرة فاضلة، كما يذكر أنه لاحظ كثيراً ممن طالع العلوم ووصايا الحكماء، ولكن مع هذا فهو شرير الخلق خبيث السيرة[2].

من الجدير بالذكر هنا أن سقراط[3] أول فيلسوف قال بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل. كما أن ابن المقفع[4] قد سبق كثيراً من مفكري الإسلام بقوله إن على الإنسان أن يعمل الخير لأنه خير بغض النظر عما يعود من فائدة ولذة ويجب اجتناب الشر لأنه شر، لا لأننا لا نحبه.

الفضائل عند ابن حزم أربع: العدل والفهم والنجدة والجودة، وعنها تتركب كل فضيلة وكذلك أصول الرذائل أربعة، هي الجور والجهل والجبن والشح، وعنها تتركب كل فضيلة[5] وهذه بلا شك فضائل قوى النفس الثلاث عند أفلاطون[6]، فالفهم فضيلة القوة العقلية والنجدة فضيلة القوة الغضبية استعملها ابن حزم بدل كلمة الشجاعة والجود استعملها بدلاً من كلمة العفة التي هي فضيلة القوة الشهوانية. وأما الرابعة فهي فضيلة العدل والتي توازن بين القوى الأخرى ليحصل في النفس التوازن والانسجام.

والفضيلة عند ابن حزم وسط بين الافراط والتفريط، لأن كلا الطرفين مذموم والفضيلة بينهما محمودة[7] وإن المعتدل في الحياة هو من يلتزم التوسط، الذي هو الاعتدال بين الطرفين المذمومين، وأن من يميل إلى الافراط أو التفريط

---

(١) كتاب الأخلاق ص ٧٤.
(٢) كتاب الأخلاق ص ٧٤.
(٣) أفلاطون: فيدون ص ٤٠-٤٢.
(٤) ابن المقفع: الأدب الصغير، بيروت لا تاريخ ص ٣٦.
(٥) كتاب الأخلاق ص ٥٧.
(٦) Plato, The Republic, III,435
(٧) كتاب الأخلاق ص ٧٩ ص ٢٩-٣٠.

فقد ابتعد عن الاعتدال[١]، ونظرية الاعتدال أو الوسط الذهبي بين الافراط والتفريط هي نظرية ارسطاطاليسية منذ أن اعتبر أرسطو[٢] الفضيلة وسط بين طرفين مذمومين هما التفريط والإفراط.

إن ابن حزم اعتمد النظريات الفلسفية في الفضائل الأربع، أو الوسط بين رذيلتين ولكنه مع هذا ينحو منحى إسلامياً عندما يرشد الذين يجهلون معرفة الفضائل أن يعتمدوا على ما أمر به الله تعالى ورسوله[٣]، ومع أنه لا يستشهد في هذا المجال بآية قرآنية كريمة ولا بحديث نبوي شريف فهذا بلا شك معروف عند المسلمين فالقرآن كتاب أخلاقي، والرسول ما جاء إلا ليتمم مكارم الأخلاق.

بعد أن حدد الفضائل والرذائل الأربع، والتي قال إن كل فضيلة ورذيلة متفرعة عنها، يذكر كثيراً من الفضائل، حاثاً على التمثل بها، وكثيراً من الرذائل، محذراً العمل بها. فالصدق عنده فضيلة مركبة من العدل والنجدة، والكذب رذيلة متولد من الجور والجبن. ويعتبر الكذب أقبح رذيلة، حتى أنه يعتبر الكفر نوعاً من أنواعه، فكل كفر كذب، وان الكذب جنس والكفر نوع تحته[٤] كذلك يذكر بعض الفضائل الأخرى كالنزاهة والحلم والقناعة، ورذائل مثل الحرص والحسد[٥] فالصبر فضيلة والغدر رذيلة[٦] والجود ان يبذل الإنسان الفضل كله في وجوه البر[٧] والشجاعة عنده بذل النفس للموت عن الدين والحريم وعن المستجير المظلوم، ثم لا ينسى أن يقول إن التقصير عن ذلك جبن[٨]. وحد العفة أن تغض بصرك وجميع جوارحك عن الأجسام التي لا تحل لك، فما عدا هذا فهو عهر. كما يعتبر الوقار فضيلة وهو وضع الكلام في موضعه، وهو ضد السخف الذي يحده بأنه العمل والقول بما لا يحتاج إليه في دين ولا دنيا[٩]. والوفاء فضيلة مركب من العدل والجود والنجدة، وهو ضد الجور. أما رذيلة العجب، فينصح ابن حزم[١٠] من ابتلى بها أن يتخلص منها

---

(١) كتاب الاخلاق ص ٢٧.

(٢) Aristotle, Ethic a Nicomchea, 11. 7. 1107 A-IV. 9. 1128b.

(٣) كتاب الاخلاق ص ٧٩.

(٤) كتاب الاخلاق ص ٥٨.

(٥) كتاب الاخلاق ص ٥٨.

(٦) كتاب الاخلاق ٢٥.

(٧) كتاب الاخلاق ص ٢٩.

(٨) كتاب الاخلاق ص ٣٠.

(٩) كتاب الاخلاق ص ٥٥ ـ ٥٦.

(١٠) كتاب الاخلاق ص ٦٣ أ ٧٥.

وذلك فليفتش ما فيه من رذائل، فإذا أعجب بفضائله فسيجد أن له عيوباً كثيرة. فإذا أعجب المرء بعقله، فكل فكرة سوء تمر بخاطره تدل على نقص عقله، وإذا أعجب بآرائه فليتفكر في سقطاته، وإذا أعجب بخيره فليتذكر معاصيه وتقصيره، وإذا أعجب بعلمه فإنها موهبة من الله وليتفكر بالذي خفي عليه وما يجهله من أنواع العلم، وإذا أعجب بشجاعته فيوجد من هو أشجع منه، وإن أعجب بماله فكم من ساقط خسيس أغنى منه، وإن أعجب بنسبه، فهذا أسوأ صفة لأن المهم سيرته في هذه الحياة، وإذا أعجب بقوة جسمه فليتفكر أن البغل والحمار والثورة أقوى منه.

ولذلك ينصح ابن حزم[١] بالعدل لأن العادل بعيد عن العجب، وذلك لعلمه بموازين الأشياء وان حد العدل أن تعطي من نفسك الواجب وتأخذه، وحد الجور أن تأخذه ولا تعطيه، ولهذا فالعدل حصن يلجأ إليه كل خائف ولا ترى إنساناً يذم العدل فحتى الظالم إذا رأى من يريد ظلمه دعا إلى العدل وأنكر الظلم وذمه.

الأخلاق عند ابن حزم ممارسة، وتمام العدل عنده رياضة النفس. ويعترف أن رياضة النفس أصعب من رياضة الأسد، لأن الأسد إذا سجنت في البيوت التي تتخذها لها الملوك امن شرها، والنفس إذا سجنت لم يؤمن شرها[٢]، ويضرب أمثلة على نفسه وكيف كانت تسيطر عليه بعض الرذائل، وكيف استطاع بالممارسة أن يتغلب على تلك الرذائل أو العيوب كما يسميها[٣] حتى يذكر أنه تغلب عليها عن طريق الرياضة وعن طريق الاطلاع على ما قالت الأنبياء والحكماء، فيذكر مثلاً بعض الرذائل التي كانت متمكنة منه مثل الغضب والحقد والعجب ومحبة بعد الصيت والغلبة[٤] فيقول: لم أزل أداوي ذلك بالامساك وتحكيم العقل والصبر الشديد حتى استطعت التغلب على هذه العيوب. وبالرغم من ان ابن حزم يذكر أنه تغلب بعون الله مرة، وأنه أمسك عما لا يحل في

---

(١) كتاب الاخلاق ص ٣١، ٧٢، ٧٧.
(٢) كتاب الاخلاق ص ٧٢.
(٣) كتاب الاخلاق ص ٣١.
(٤) كتاب الاخلاق ص ٣١-٣٢.

الديانة ولكن مع هذا ينتهي إلى القول بأن النفس الغضبية إذا كانت منقادة للنفس الناطقة فهذا فضل وخلق محمود.

بعد كل إيمان ابن حزم برياضة النفس، وكيف أنه داوى نفسه من عدة رذائل أو عيوب، يأتي برأي معاكس تماماً، فهو يذهب إلى أن أفضل نعم الله تعالى على العبد أن يطبعه على العدل وحبه، وعلى الحق وإيثاره، وأما من طبع على الجور واستسهاله، وعلى الظلم واستخفافه، فلييأس من أن يصلح نفسه أو يقوّم طباعه أبداً، وليعلم أنه لا يفلح في دين ولا في خلق محمود[١]، الحقيقة أنه لرأي غريب أن يصدر من مفكر يكتبه في كتاب أخلاقي، كتبه لمعالجة أمراض النفوس، مع أنه هو نفسه يعترف بأنه دواى عيوبه - بالرغم من الصعوبة التي كان يلاقيها من تغلب بعض الرذائل على خلقه - بالممارسة ورياضة النفس. كما أن أغلب فلاسفة الأخلاق من قبله قد آمنوا بالممارسة في تقويم اعوجاج النفس، سواء فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام، فأرسطو[٢] يقول إن الفضيلة والحكمة والفنون تكتسب عن طريق الممارسة. أما أفلاطون[٣] فمع أنه أعطى المكان الأول للاستعدادات الفطرية لكنه لا ينكر فضل الممارسة في تهذيب الأخلاق.

ينصح ابن حزم بالبساطة في الحياة وترك التكلف، ويعطي مثلاً برسول الله صلى الله عليه وسلم، انه لا يتكلف ما يحتاج إليه، فهو يأكل التمر إذا حضر بدون خبز والخبز بدون تمر، ويزور المريض من أصحابه راجلاً في أقصى المدينة[٤]. ولذلك فيقول أن تطلع النفس فيه هم وقلق[٥]، وهو ينصح بالابتعاد عن الهم ويقول إن كل الناس في مختلف الأزمنة والأمكنة متفقون على طرد الهم سواء العالم أو الجاهل[٦]، وإن على الإنسان أن يعلم أن الدنيا ذاهبة فعليه أن يعمل للآخرة، فالعمل باق وجزاءه الجنة وأن خير وسيلة لطرد الهم هو التوجه لله

---

(١) كتاب الاخلاق ص ٣٥.

(٢) Aritotle, Ethie a Nicom a che a, II«i» II03ab. VI «ii» II43 b. VII. 5. II48 b. X.. 8. II79 a, 9. 1180 a.

(٣) Plate, The republic, 11.374, III.409, IV.449.

(٤) كتاب الاخلاق ص ٥٤.

(٥) كتاب الاخلاق ص ٥٨.

(٦) كتاب الاخلاق ص ١٣ - ١٤.

عز وجل بالعمل للآخرة، لأن العمل للآخرة سالم من كل عيب خالص من كل كدر، وأنه موصل إلى طرد الهم على الحقيقة، لأن العامل للآخرة إذا امتحن بمكروه لم يهتم بل يسر إذ رجاءه في عاقبة ما ينال[١].

نلاحظ أن ابن حزم يضرب مثلاً للزهد وبساطة الحياة بالنبي، ولا شك أن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم كانت مثال البساطة في الحياة[٢] كما أن الخلفاء الراشدين والصحابة من بعده عاشوا حياة كلها زهد وبساطة وحثوا الأخرين على الإقتداء بهم[٣]، ونلاحظ أن السعادة عند ابن حزم هي سعادة الآخرة لأن الدنيا فانية وكل تطلع إليها لا يجلب إلا الهم، وأن الراحة والطمأنينة بالاتجاه كلياً إلى الله تعالى.

على الرغم من أن ابن حزم ينصح بالانفراد عن الناس للسلامة، ولكن لا يعني القطيعة، بل يقول: ولكن اجعلهم كالنار تدن منها ولا تخالطها[٤]. ولكن مع هذا ينصح بمسايرة أصحاب الفضائل وأهل المؤاساة والبر والصدق والصبر والوفاء والحلم وصفاء الضمائر وصحة المودة[٥] ويحذر من مسايرة الخبثاء من الناس وجلساء السوء[٦].

يرى ابن حزم أن من علامات الزهد في الدنيا أن كل إنسان مهما كان، عندما ينام ينسى كل علائق الدنيا[٧] ثم يأتي بمثل آخر عندما قال ابن السماك للرشيد (وقد دعا بحضرته بقدح ماء ليشربه فقال له: يا أمير المؤمنين لو منعت هذه الشربة بكم كنت ترضى أن تبتاعها؟ فقال له الرشيد: بملكي كله: فقال: يا أمير المؤمنين فلو منعت خروجها منك، بكم كنت ترضى أن تفتدي من ذلك؟ قال: بملكي كله: فقال: يا أمير المؤمنين اتغتبط بملك لا يساوي بولة ولا شربة ماء؟)[٨] ولذا فابن حزم ينصح بشكر الله، لأنه هو الذي شق لنا الأبصار الناظرة

(١) كتاب الاخلاق ص ١٥.

(٢) D. M. Denaldsen. Studies in Muslim Ethics, london, 1963. P. 194

(٣) الطبرسي: مكارم الاخلاق، طهران ١٣٧٦ هـ ص ١١٥.

A.J. ArBeRRy, Sufisim, oxford 1942, P. 32

(٤) كتاب الاخلاق ص ٢٦.

(٥) كتاب الاخلاق ص ٢٣.

(٦) كتاب الاخلاق ص ٢٤، ٦٠.

(٧) كتاب الاخلاق ص ٥٩.

(٨) كتاب الاخلاق ص ٦٧.

وفتق فينا الأذان السامعة ومنحنا الحواس الفاضلة ورزقنا النطق وسخر لنا ما في السموات والأرض[١] فعلى الإنسان تعلم الخير والعمل به[٢]، لأن ابن حزم يقول إنني تأملت الناس فوجدت الفاضل يجب أن يكون الجميع فضلاء والناقص يجب أن يكون الجميع نقصاء[٣] لذا فهو ينصح بوعظ أهل الجهل والمعاصي والرذائل ولكن باللين وليس بالجفاء والاكفهرار[٤] لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان ينصح برفق، وقال الله تعالى فيه[٥] (ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك). فعلى الإنسان الذي ينصح الأخرين أن يكون قدوة لهم بعمل الخير، لأن أقبح شيء في العالم - برأي ابن حزم -[٦] أن يأمر الإنسان بشيء لا يأخذ به في نفسه، أي أن ينهي عن شيء يستعمله، وأقبح منه من لم يأمر بخير ولا نهى عن شر وهو مع ذلك يعمل الشر ولا يعمل الخير[٧] ويأتي بمثال شعري من قول أبي الأسود الدؤلي[٨]:

لا تنـه عن خـلق وتـأتي مثلـه   عــار عليـك إذا فعلت عــظيم

ثم يقول تعالى[٩]: ﴿ أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ﴾.

يحد ابن حزم الصديق الذي يسره ما سره صديقه ويسوؤه ما أساء صديقه[١٠] ويحذر من خالط الناس، بأن لا يتوهم أن كل من صحبه صديق مخلص، إذ ربما هو عدو مناصب[١١]، ولكـن مع هذا فلا يستعمل مع هذا سوء المعاملة ولكن يجب أن يسلك الإنسان طريق الهداية حتى يفارق الناس راحلاً إلى ربه تعالى، وهذه الطريقة هي طريق الفوز في الدين والدنيا[١٢]، وينصح ابن حزم الشخص أن يكتم سر من وثق به، وأن يعامل كل أحد أجمل معاملة، ولا ينصح ابن حزم بالاستكثار من الإخوان والأصدقاء. ويجب ألا يكلف الصديق صديقه

---

(١) كتاب الاخلاق ص ٨٧.
(٢) كتاب الاخلاق ص ٦١.
(٣) كتاب الاخلاق ص ٦١.
(٤) كتاب الاخلاق ص ٦٠.
(٥) كتاب الاخلاق ص ٦١.
(٦) كتاب الاخلاق ص ٩١.
(٧) كتاب الاخلاق ص ٩٢.
(٨) كتاب الاخلاق ص ٩٢.
(٩) كتاب الاخلاق ص ٩٢.
(١٠) كتاب الأخلاق.
(١١) كتاب الاخلاق ص ٣٧.
(١٢) كتاب الاخلاق ص ٣٨.

إلا مثل ما يبذل له[١]، والصديق الحق من يؤثر صديقه على نفسه[٢] وإذا نصح الإنسان صديقه يجب أن ينصحه بلين[٣]، ويقول ابن حزم إن على العاقل ألا يغتر بصداقة حادثة أيام دولته، فكل أحد صديقه يومئذ[٤] وينصح ابن حزم: لا تصاهر إلى صديق ولا تبايعه، فما رأينا هذين العملين إلا سبباً للقطيعة وإن ظن أهل الجهل إن فيهما تأكيداً للصلة وليس الأمر كذلك، لأن هذين العقدين داعيان كل واحد إلى طلب حظ نفسه، والمؤثرون على أنفسهم قليل جداً، فإذا اجتمع طلب كل امرىء حظ نفسه وقعت المنازعة، ومع وقوعها فساد المودة[٥].

أما المحبة عند ابن حزم فهي الرغبة في المحبوب وكراهية منافرته[٦] وإن درجات المحبة خمس أولها الاستحسان وهو أن يتمثل الناظر صورة المنظور إليه حسنة أو يستحسن أخلاقه، وهذا يدخل في باب التصادق، ثم الاعجاب وهو رغبة الناظر في المنظور إليه وفي قربه، ثم الألفة وهي الوحشة إليه متى غاب، ثم الكلف وهو غلبة شغل البال به، وهذا النوع يسمى العشق، ثم الشغف وهو امتناع النوم والأكل والشرب وربما أدى ذلك إلى المرض أو إلى التوسوس أو إلى الموت[٧]. ويذكر ابن حزم أن هناك من مات أسفاً على ولده كما يموت العاشق أسفاً على معشوقه، كما أن هناك من شهق من خوف الله تعالى ومحبته فمات. ومع أن ابن حزم يبدأ يذكر الحب الجسدي إلا أنه يقول إن ذلك يلحقه الملل وإن الحب الحقيقي الخالد لا يكون إلا في الجنة فهي دار القرار[٨].

إن كتاب الأخلاق لابن حزم ليس كبير الحجم إلا أنه مليء بالحكم والنصائح والأفكار الأخلاقية ولا شك أن القضايا التي عالجها ابن حزم، قد كتب فيها كثير من مفكري وفلاسفة الأخلاق في الإسلام. ابن حزم اختلف عن سابقيه أنه كتب الكتاب بأسلوب أدبي، بينما نجد مثلاً كتب الفارابي الأخلاقية يغلب عليها الأسلوب الفلسفي وإذا قارنا كتاب أخلاق ابن حزم مع كتب

---

(١) كتاب الاخلاق ص ٤٢.
(٢) كتاب الاخلاق ص ٤٣.
(٣) كتاب الاخلاق ص ٣٤.
(٤) كتاب الاخلاق ص ٢٨.
(٥) كتاب الاخلاق ص ٤٦.
(٦) كتاب الاخلاق ص ٤٧.
(٧) كتاب الاخلاق ص ٥١ ـ ٥٢.
(٨) كتاب الاخلاق ص ٥١.

أخلاقية سابقة نجد الفروق واضحة[١]، فالفارابي بالرغم من أنه يمزج الآراء الفلسفية بالدينية، إلا أن السيطرة دائمًا للآراء الفلسفية وأبو بكر الرازي يعالج المشكلات الأخلاقية بروح فلسفية لا أثر للدين فيها، ويحيى بن عدي كتب كتابه تهذيب الأخلاق تحت تأثير الفلسفة دون أن يكون هناك أثر لدين. أما مسكويه ففي كتاباته الأخلاقية وكمثل في كتابه تهذيب الأخلاق، يمزج الآراء الفلسفية بالدينية ولكن مع هذا فأسلوب الكتاب يغلب عليه الطابع الفلسفي. أما كتاب الأخلاق لابن حزم، فهو يتميز بأنه مزج الآراء الدينية بالفلسفية مع سيطرة الروح الدينية على الكتاب.

---

(١) انظر مثلاً: أ ـ الفارابي:
المدينة الفاضلة، بدون تاريخ، طبعة القاهرة
الفصول المدني، تحقيق دنلوب، كمبرج ١٩٦١
كتاب الفصول، حيدر آباد الدكن ١٣٤٥ هـ
التنبيه على سبيل السعادة، حيدر آباد الدكن ١٩٤٦ هـ
رسالة في السياسة، تحقيق لويس شيخو بيروت ١٩١١
تحصيل السعادة، حيدر آباد الدكن ١٩٤٥ هـ
ب ـ ابو بكر الرازي ـ رسائل فلسفية، تحقيق بول كرواس القاهرة ١٩٣٩
ج ـ يحيى بن عدي: تهذيب الاخلاق طبع طبعات كثيرة، انظر مثلاً طبعة جرجس عوض القاهرة ١٩١٣.
د ـ مسكويه: تهذيب الاخلاق، تحقيق قسطنطين زريق، بيروت ١٩٦٦.

ابن قيم الجوزية

(كتاب الروح)

إهتم المسلمون بأمر خلود الروح ويوم المعاد اهتماماً كبيراً، حتى أنهم سألوا الرسول ﴿ ﷺ ﴾ عن الروح، فأجابهم عز وجل في كتابه الكريم: ﴿ يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾ وقد آمن المسلمون بخلود الروح كما آمنوا ببعث الجسد يوم الحساب. ويروي لنا الإمام شمس الدين أبو عبد الله ابن القيم (المتوفى سنة ٧٥١ هـ) كثيراً من البراهين والقصص التي تثبت خلود الروح وانتقاله إلى الدار الثانية معتمداً في أكثر مصادره على الكتاب والسنة وأقوال الرواة من الفقهاء والمتحدثين.

الذي يهمنا من أمر الكتاب أن نتتبع فيما إذا كان ابن القيم قد تأثر بآراء أفلاطون في خلود النفس أم لا.

الحقيقة أننا سنجد كثيراً من الفقرات تدل دلالة واضحة على نظريات أفلاطونية في خلود النفس يتمثلها ابن القيم في كتابه هذا بالإضافة إلى وجود أفكار تشابه آراء أفلاطون رغم ثوبها الإسلامي الواضح.

من المعروف عن أفلاطون أنه يقول بخلود النفس دون الأبدان لأن الأبدان في رأيه تبلى والنفوس خالدة. أما المسلمون فكما يؤمنون بخلود الروح كذلك يؤمنون ببعث الأجساد، ولكن نرى ابن القيم يأتي ببعض الأمثلة التي تؤيد أن الروح وحدها هي التي خلدت أما الأجساد فقد تبليت في التراب وهذا بلا شك توافق مع آراء أفلاطون.

يأتي ابن القيم بمثل يثبت خلود النفس فيقول: حدثنا محمد بن الحسين حدثني يحيى ابن بسطام الأصغر حدثني مسمع حدثني رجل من آل عاصم

الجحدري، قال: رأيت عاصماً الجحدري في منامي بعد موته بسنتين. فقلت: أليس قد متّ؟ قال: بلى. قلت: فأين أنت؟ قال: أنا والله في روضة من رياض الجنة أنا ونفر من أصحابي نجتمع كل ليلة جمعة وصبيحتها إلى بكر بن عبد الله المزني فنتلقى أخباركم. قلت: أجسادكم أم أرواحكم؟ قال: هيهات بليت الأجسام وإنما تتلاقى الأرواح[1].

أما عندما يتحدث عن النفس وعلاقتها بالبدن وهي أنها كانت تعلم الأشياء، واتصالها بالبدن جبسها عن تلك الرؤيا نراه صراحة يتأثر بآراء أفلاطون في أن النفس متى انشغلت بالمحسوسات حجبت عنها المعقولات، ولكنه مع هذا كفقيه مسلم يرى أن اتصال الروح بالبدن لحكمة أرادها الله حتى يعرف المرء الشرائع والرسل ويطّلع على علم الله وتاريخ الأمم الخالية، وهذه العلوم لا تحصل في الإنسان إلا باتصال الروح بالجسد.

أما تفسير ابن القيم للآية الكريمة «وكل نفس ذائقة الموت» إن الجسم هو وحده الذي يموت. أما موت النفوس عنده فهي مفارقة الجسد وخروجها منه، وهذا هو معنى ذائقة الموت وليس معناه أبداً أنها تعدم وتضمحل وتصير عدماً. فهي باقية في خلقها أما في نعيم وأما في عذاب[2].

ونلاحظ كيف أنه بدأ تفسيره أفلاطونياً، حين آمن بمفارقة النفس للأجساد، وانتهى مفسّراً فقيهاً حين قرر أن النفس لا تضمحل وإنما هي باقية لتنال الحساب في الجنة أو الجحيم.

ويرينا ابن القيم كيف يرد الله النفس إليه ويستشهد بأقواله تعالى: ﴿ونفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها﴾ فكما أخبر أنه سوى النفس كذلك أخبر أنه سوى البدن في قوله: «الذي خلقك فسواك فعدلك» وقوله: «بل أحياء عند ربهم يرزقون».

فابن القيم يعتمد على نصوص قرآنية في مفارقة النفس للبدن، وأن البدن جوهر مخالف للنفس، وأن الله يسوي النفس كما سوى البدن. ولكن ابن القيم

---

(١) ابن القيم: كتاب الروح - ص ٥.
(٢) المصدر نفسه ص ٣٤.

لا يلبث أن يستشهد بأفكار أفلاطونية عندما يقول: إن بدن الإنسان كالقالب لنفسه فتسوية البدن تابع لتسوية النفس، والبدن موضوع لها كالقالب لما هو موضوع له[١].

وعندما يؤيد رأيه بأن العذاب والنعيم على النفس والبدن جميعاً باتفاق أهل السنة والجماعة، وأن العذاب والنعيم عليهما مجتمعين. ثم يقول بعدها أن هناك أقوالاً لأساتذة ليست من أقوال أهل السنة والحديث، وهي قول من يقول إن النعيم والعذاب لا يكون إلا للروح وإن البدن لا ينعم ولا يعذب. ثم يضيف قائلاً: وهذا ما يقوله الفلاسفة المنكرون لمعاد الأبدان وهؤلاء كفار بـاجتماع المسلمين[٢] ولا شك أن أفلاطون والأفلاطونيين هم الذين يقـولون بتـلاشي الأبدان وخلود النفوس.

يرينا ابن القيم في أغلب الصفحات عندما يتكلم عن الإنسان يقول أنه ركب من بدن ونفس. . . وأن الأبدان كالقبور للأرواح. . وأن البدن تـابع للروح[٣].

أما فكرة أفلاطون عن الإتصـال بالله بعـد الابتعاد عن عـلائق الحس والصعود بالنفس - على ما عرفناه في فصل سابق بالجدل الصاعد - فتتجلى واضحة عند ابن القيم عندما يقول: ومما ينبغي أن يعلم أن ما ذكرنا من شأن الروح يختلف بحسب حـال الأرواح من القوة والضعف والكبـر والصغـر، فللروح العظيمة الكبيرة من ذلك ما ليس لمن هو دونها. وأنت ترى أحكام الأرواح في الدنيا كيف تتفاوت أعظم تفاوت بحسب تفارق الأرواح في كيفيتهـا وقواهـا وإبطائها وإسراعها والمعاونة لها، فللروح المطلقة من أسر البدن وعلائقه وعوائقه من التصرف والقوة والنفاذ والهمة وسرعة الصعود إلى الله والتعلق بالله ما ليس للروح المهينة المحبوسة في علائق البدن وعوائقه فإذا كان هذا وهي محبوسة في بدنها فكيف إذا تجردت وفارقته واجتمعت فيها قواها، وكانت في أصل شأنها

(١) كتاب الروح ص ٣٨.
(٢) المصدر نفسه: ص ٥١.
(٣) المصدر نفسه ص ٦٣.

روحاً علية زكية كبيرة ذات همة عالية فهذه لها بعد مفارقة البدن شأن آخر وفعل آخر[١].

أما التناسخ وهو فكرة أفلاطونية - كما نعلم - متصلة بالأخلاق فقد رفضها ابن القيم وحمل عليها قائلاً: إنما التناسخ الباطل ما تقوله أعداء الرسل من الملاحدة وغيرهم الذين ينكرون المعاد أن الأرواح تصير بعد مفارقة الأبدان إلى أجناس الحيوان والحشرات والطيور التي تناسبها وتشاكلها فإذا فارقت هذه الأبدان انتقلت إلى أبدان تلك الحيوانات فتنعم فيها أو تعذب ثم تفارقها وتحل في أبدان أخر تناسب أعمالها وأخلاقها، وهكذا أبداً. فهذا معادها عندهم ونعيمها وعذابها ولا معاد لها عندهم غير ذلك، فهذا هو التناسخ الباطل المخالف لما اتفقت عليه الرسل والأنبياء وهو كفر بالله واليوم الآخر وهذه الطائفة يقولون أن مستقر الروح بعد المفارقة لأبدان الحيوانات التي تناسبها[٢].

ويعالج ابن القيم فكرة التشبه بالله الأفلاطونية والاقبال على المعرفة وتزكية النفس حتى أنه يقسم النفوس إلى نوعين: نفوس أرضية ونفوس سمائية. النفوس الأرضية التي تبقى محبوسة في سجنها أي التي لا تتجه إلى المعرفة، والنفوس السمائية وهي التي تسعى إلى التشبه بالله وتلهج بذكره. يقول ابن القيم: ومنهم من يكون محبوساً في الأرض لم تصل روحه إلى الملأ الأعلى، فإنها كانت روحاً سفلية أرضية فإن الأنفس الأرضية لا تجامع الأنفس السماوية كما لا تجامعها في الدنيا، والنفس التي لم تكتسب في الدنيا معرفة ربها ومحبته وذكره والأنس به والتقرب إليه بل هي أرض سفلية لا تكون بعد المفارقة لبدنها إلا هناك. كما أن النفس العلوية التي كانت في الدنيا عاكفة على محبة الله وذكره والتقرب إليه والأنس به تكون بعد المفارقة مع الأرواح العلوية المناسبة[٣].

يُعتبر ابن القيم أن النفس مخلوقة حادثة وكذلك العالم حادث ولم يكن قديماً إلا الله وهو الذي صنع العالم وخلق الأنفس[٤] ونحن نعلم أن أفلاطون يقول أن إن الأنفس مخلوقة وكذلك فهم المسلمون أن أفلاطون يقول لحدوث العالم.

---

(١) المصدر نفسه ص١٠٣.
(٢) المصدر نفسه ١١٤.
(٣) المصدر نفسه: ص ١١٦.
(٤) المصدر نفسه: ص ١٤٤.

يأتي ابن القيم بكثير من الآيات القرآنية الكريمة مستشهداً بها على أن النفس مخلوقة حادثة، وعندما تأتي بعض الآيات مرة بكلمة الروح ومرة بكلمة النفس فابن القيم يقول (النفس هي الروح)[1] وقوله تعالى: ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله ﴾، وقوله عز وجل: ﴿ وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً ﴾ وقوله تعالى: ﴿ ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ﴾ وقوله تعالى: ﴿ الحمد لله رب العالمين ﴾ والأرواح من جملة العالم فهو ربها و«إياك نعبد وإياك نستعين» فالأرواح عابدة له مستعينة به ولو كانت غير مخلوقة لكانت معبودة مستعاناً بها. ويركز ابن قيم الجوزية على هذه النقطة المهمة وهي أن النفس تحتاج إلى خالقها وتتجه إليه فهي لا تملك نفعاً ولا ضراً وكل صفاتها وأفعالها مصنوعة من ربها وفاطرها فهو الذي خلقها فسوّاها.

ونلاحظ أفلاطونية ابن القيم فهو بعد أن يثبت حدوث النفس يقول بعدها إن الإنسان ليس بدنه وإنما هو روحه ثم يأتي ببيت شعر يستشهد به:

يا خادم الجسم كم تشقى بخدمته   فأنت بالروح لا بالجسم إنسان[2]

كما أن الأرواح عند ابن القيم هي التي تفرح وتحزن وهي التي تشعر باللذة والألم، وهي التي تعرف وتنكر. ويأتي بمثال وهو أن الإنسان يحلم في النوم ويصبح وأثر لذة الفرح أو ألم الحزن باق في نفسه مما تلاقي الروح دون الجسد[3].

ويبرهن على أن النفس هي التي تنتقل وتذهب وتجيء والبدن تابع، وهو يقول: إن كل أحد يشهد عقله وحسه بأنه هو الذي دخل وخرج وانتقل لا مجرد بدنه، فشهادة الحس والعقل بمعاني هذه الألفاظ وإضافتها إلى الروح أصلاً وإلى البدن تبعاً من أصدق الشهادات والاعتماد على ذلك لا على مجرد الإطلاق اللفظي[4].

---

(١) كتاب الروح: ص ٢١٨.
(٢) المصدر نفسه ص ١٤٧ - ١٤٩.
(٣) المصدر نفسه ص ١٦٤.
(٤) المصدر نفسه ص ١٩٣.

ويرد على القائلين بأن النفس عرض من أعراض البدن، فيشبه البدن بالمركب بالنسبة للنفس، يقول: إن البدن مركب ومحل لتصرف النفس، فكأن دخول البدن وخروجه وانتقاله جارٍ مجرى دخول مركبه من فرسه ودابته؛ فلو كانت النفس غير قابلة للدخول والخروج والانتقال والحركة والسكون لكان ذلك بمنزلة دخول مركب الإنسان إلى الدار وخروجه منها دون دخوله هو: وهذا معلوم البطلان بالضرورة. وكل أحد يعلم أن نفسه وروحه هي التي دخلت وخرجت وانتقلت وصرفت البدن وجعلته تبعاً لها في الدخول والخروج فهو لها في الأصل وللبدن بالتبع ولكنه بالبدن للمشاهدة وللروح بالعلم والعقل[1].

يذكرنا قول ابن قيم الجوزيه في الفقرات السابقة بقول أفلاطون إن البدن ما هو إلا آلة للنفس، وإن النفس هي المدبرة المحركة الدراكة. ثم يرد ابن القيم على القائلين بأن النفس عرض من أعراض البدن: إنها لو كانت عرضاً لكان الإنسان كل وقت قد يبدّل مائة ألف نفس أو أكثر. ثم يعيد رأيه بأن الإنسان هو الروح فيقول: والإنسان إنما هو إنسان بروحه ونفسه لا ببدنه[2].

ويرى ابن القيم في المثال السابق أن البدن مركب للنفس ورب قائل يقول إن النفس ما زالت جوهراً غير جوهر البدن والبدن لها كالمركب إذن تستطيع أن تنتقل من مركب إلى آخر وتشتغل بتدبير بدن بعد بدن كما يمكن الملاح ذلك.

يرد ابن القيم على ذلك بأنه بالرغم من أن جوهر النفس يختلف عن جوهر البدن، إلا أنهما متحدان ومتشابكان ومتداخلان. فهو هنا يضيف على أفلاطونيته آراءاً رواقية في مشابكة النفس للبدن.

ويعلل سبب عشق النفس الطبيعي للبدن، ذلك لأن النفس تنال اللذات بواسطة البدن.

يقول ابن القيم: إن العقلاء كلهم متفقون على أن الانسان هو هذا الحي الناطق المتغذي النامي الحساس المتحرك بالإرادة[3].

(١) المصدر نفسه ص ١٩٤.
(٢) المصدر نفسه ص ١٩٤.
(٣) المصدر نفسه ص ١٩٦.

يأتي ابن القيم بعدة أدلة تثبت أن الروح أو النفس غير الجسم منها:

أولاً: إن العقلاء اتفقوا في قولهم على جعل النفس غير الجسم ولو كانت جسمًا لم يكن لهذا القول معنى.

ثانياً: إن النفس غير قابلة للقسمة كالجسم.

ثالثاً: إن القوى العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية، فإنها تقوى على إدراكات لا تتناهى والقوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية، لأن القوى الجسمانية تنقسم بانقسام محلها.

رابعاً: لو كانت القوة العقلية جسمانية لضعفت في زمان الشيخوخة دائمًا وهي ليست كذلك.

خامساً: إن القوة العقلية غنية في أفعالها عن الجسم وما كان غنياً في فعله عن الجسم وجب أن يكون غنياً في ذاته عن الجسم.

سادساً: إن القوة الجسمانية تتعب بكثرة الأفعال أما القوة العقلية فإنها لا تضعف بسبب كثرة الأفعال.

سابعاً: لو كانت النفس جسمًا لوجب أن يثقل البدن بدخولها فيه.

ثامناً: لو كانت النفس جسمًا لكانت على صفات سائر الأجسام التي لا يخلو شيء منها من الخفة والثقل والحرارة والبرودة والنعومة والخشونة والسواد والبياض.

تاسعاً: لكانت ذات أبعاد طول وعرض وعمق.

عاشراً: لو كانت جسمًا لكان اتصالها بالجسم إن كان على سبيل المداخلة لزم تداخل الأجسام وإن كان على سبيل الملاصقة والمجاورة كان الإنسان جسمين متلاصقين أحدهما يرى والآخر لا يرى، وغيرها من الأمثلة[١].

يفرق ابن القيم بين القوة العقلية والقوة الشهوانية والقوة الغضبية. وكيف أن القوة الشهوانية والغضبية إذا كانتا في غاية الشدة تمنعان العقل من الاستكمال، وبالعكس اذا ضعفت هاتان القوتان يحصل العقل على استكماله[٢].

(١) كتاب الروح: ص ١٩٧ - ٢٠٠.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٠٨.

لا شك أنه أخذ تقسيم القوى إلى ثلاث عن أفلاطون الذي قسم قوى النفس إلى عقلية وغضبية وشهوانية.

لم يلبث بعدها ابن القيم أن يقول إن كثيراً من الناس يقولون إن لابن آدم ثلاث أنفس: نفساً مطمئنة ونفساً لوامة ونفساً أمارة. وإن منهم من تغلب عليه هذه ومنهم من تغلب عليه الأخرى ويحتجون على ذلك بقوله تعالى: «يا أيتها النفس المطمئنة» وبقوله تعالى: ﴿لا أقسم بيوم القيامة ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾ وبقوله تعالى: ﴿إن النفس لأمارة بالسوء﴾[1].

أما ابن القيم فيقول بالتحقيق أن النفس واحدة . وهو يشابه أفلاطون الذي قال كذلك أن النفس واحدة ولكن قواها ثلاث. وابن القيم أيضاً يقسم قوى النفس إلى ثلاث كما رأينا، قوة عقلية وقوة غضبية وقوة شهوانية. وسنراه يفسر هذه النفوس الثلاث التي وردت في القرآن الكريم وهي النفس المطمئنة والنفس اللوامة والنفس الأمارة، أقول سيفسرها تفسيراً أفلاطونياً واضحاً وسيبرهن على أن النفس المطمئنة هي العقلية، واللوامة هي الغضبية، والأمارة هي الشهوانية.

يقول ابن قيم الجوزية إن النفس واحدة ولكن لها صفات فتسمى باعتبار كل صفة باسم، وبعدها يشرح صفات المطمئنة وهي العقلية عند أفلاطون فيقول: وتسمى مطمئنة باعتبار طمأنينتها إلى ربها بعبوديته ومحبته والانابة إليه والتوكل عليه والسكون إليه، فإن سمة محبته وخوفه ورجائه منها قطع النظر عن محبة غيره وخوفه ورجائه، فيستغني بمحبته عن حب سواه وبالشوق إليه وإلى لقائه عن الشوق إلى ما سواه، ثم يأتي بآية كريمة: ﴿الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ - فإن طمأنينة القلب سكونه واستقراره بزوال القلق والانزعاج والاضطراب عنه. . إلى أن يقول: ويصير ذلك لقلبه بمنزلة رؤية الشمس في الظهيرة لعينه[3].

(١) كتاب الروح ص ٢٢٠.
(٢) المصدر نفسه ص ٢٢٠.
(٣) المصدر نفسه ص ٢٢٠ - ٢٢١.

يتضح هنا أنه يحذو جذو أفلاطون في وظيفة القوة العقلية بابتعادها عن الحس والتوجه إلى الله والتشبه به حتى أنه يأتي بالمثال نفسه الذي يأتي به أفلاطون وهو الشمس التي ترى واضحة بالنسبة للحس فكذلك الله يصير بالنسبة للعقل مرئياً بوضوح كالشمس.

أما النفس اللوامة عنده فهي القوة الغضبية عند أفلاطون، فهو بعد أن يقول: واللوامة هي التي أقسم بها سبحانه في قوله: «ولا أقسم بالنفس اللوامة» نراه بعدها يشرح طبائعها وصفاتها فنجدها هي القوة الغضبية بعينها. يقول ابن القيم في وصفها: إنها تتقلب وتتلون في الساعة الواحدة فضلاً عن اليوم والشهر والعام والعمر ألواناً متلونة فتذكر وتغفل وتقبل وتعرض وتلطف وتكشف وتثيب وتجفو وتحب وتبغض وتفرح وتحزن وترضى وتغضب وتطيع وتتقي وتفجر[1].

أما النفس الشهوانية أو القوة الشهوانية عند أفلاطون. فهي النفس الأمارة عند ابن القيم. ونراه يصفها بكل صفات القوة الشهوانية ورغائبها وأهوائها ونزعاتها التي توقع بالإنسان. يقول ابن القيم: وأما النفس الامارة فجعل الشيطان قرينها وصاحبها الذي يليها وهو يعدها ويمنيها ويقذف فيها الباطل ويأمرها بالسوء ويزينه لها ويطيل في الأمل ويريها الباطل في صورة تقبلها وتستحسنها ويمدها بأنواع الأمداد الباطلة من الأماني الكاذبة والشهوات المهلكة ويستعين عليها بهواها وإرادتها فمنه يدخل كل مكروه.. ومن أطاعها فتحت لهم هذه النفس باب الهوى فدخلوا وعاثوا وأفسدوا وفتكوا وسبوا وفعلوا ما يفعله العدو بعدوه وانتقلوا من عبادة الرحمن إلى عبادة الأوثان ومن عز الطاعة إلى ذل العصيان[2].

---

(١) كتاب الروح: ص ٢٢٥.
(٢) المصدر نفسه ٢٢٧.

أثر أفلاطون الأخلاقي
في علم الكلام

كان ظهور (علم الكلام) في العالم الإسلامي كرد فعل لنظريات فلسفية، منها الفلسفة اليونانية، بدأت تهاجم الإسلام بقسوة، وتضع تصورات مخالفة للتصورات القرآنية. وكانت مشكلة خلق العالم أهم المشاكل التي واجهها متكلمو الإسلام في مقابل الرأي الفلسفي اليوناني في قدمه.

لقد فسر متكلمو الإسلام جميعاً ظواهر الطبيعة على أنها صادرة عن فعل الله الخالق، ولم يفسروها على أنها فعل للطبيعة لأنهملم يعتبروا العالم نظاماً أزلياً بل اعتبروه مخلوقاً حادثاً زائلاً، والله هو الخالق المختار القادر على كل شيء. ولم يتقبلوا قول أرسطو بأنه محرك غير متحرك[1] بل إنهم قالوا بحدوث العالم بعد أن لم يكن. وتعتبر نظرية الحدوث أو الخلق من أكبر عقائد علم الكلام منذ الصدر الأول فقد رُفض المذهب الفلسفي القائل بقدم العالم أو أن للطبيعة فعلاً من ذاتها.

كان لابد للمتكلمين من الإقبال على دراسة الفلسفة مبكراً حتى يتمكنوا من مواجهة أسسها. ويخبرنا الشهرستاني بأن أصحاب واصل بن عطاء (١٣٣هـ) طالعوا كتب الفلاسفة[2]، كما أن الشيرازي يذكر فقرة نقلها عن المطارحات للسهروردي خاصة بمصادر مذاهب المتكلمين الأول تقرر أنه: بأيديهم (أي بأيدي المتكلمين الأول) مما نقله جماعة في عهد بني أمية من كتبهم من كتب (قوم) أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة. فظن القوم أن كل اسم يوناني فهو فيلسوف. ووجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا إليها وفرّعوها رغبة في الفسلفة وانتشرت

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام - ص ٩٣.
(٢) الشهرستاني: الملل والنحل - جـ ١ - ص ٦١.

في الأرض وهم بها فرحون[١].

وقد تنبه الباحثون الأوربيون منذ أكثر من قرن إلى أن المتكلمين فرقة من فلاسفة الإسلام، وأن الكلام متصل بالفلسفة، وأن المتكلمين أخذوا عن الفلاسفة حيناً واتفقوا معهم في الآراء حيناً آخر، ويشير الدكتور أبو ريده إلى أن المستشرق رينان رغم أنه ينكر كل فلسفة عند فلاسفة الإسلام إلا أنه يقول: إن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتمس عند فرق المتكلمين.. وفي علم الكلام بنوع خاص[٢].

وتؤيد رأينا كتب المتكلمين التي طبعت ونشرت أخيراً مثل مقالات الإسلاميين للأشعري والانتصار للخياط والملل والنحل للشهرستاني، ففيها نلاحظ الأفكار الفلسفية واضحة إلى جانب علم الكلام، مما يدلّنا على أن الفلسفة لعبت دوراً هاماً في تفكير المتكلمين.

يقول ابن خلدون في باب علم الكلام من مقدمته «إن الفلسفة انتشرت في دوائر المتكلمين وخالفوا الكثير منها بالبراهين وربما أن كثيراً منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات، وربما أدخلوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الإمام الغزالي رحمه الله... ثم توغل المتأخرون وفي مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما»... إلى أن يقول «ونظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد».

وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد. وإذا تأملت حال الفن في حدوثه وكيف تدرج كلام الناس فيه صدراً بعد صدر وكلهم يفرض العقائد صحيحة

(١) الشيرازي: الاسفار الأربعة - ص ١٧.
(٢) أبو ريده: ابراهيم بن سيار النظام - ص ٦٩.

ويستنهض الحجج والأدلة علمت حينئذ ما قررناه لك في موضوع الفن وأنه لا يعدوه، ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر[١].

ويقول ابن خلدون في مكان آخر من المقدمة: وصار علم الكلام مختلطاً بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بها كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد والتبس ذلك على الناس[٢].

المدرسة الكلامية في الإسلام إذن اتجهت أول أمرها إلى أصول الدين تدافع عن عقيدتها، ولكن بعد ذلك بدأت تأخذ بآراء الفلاسفة واختلط الكلام بالفلسفة والشيء الذي نريد معرفته الآن هل عرف المتكلمون أفلاطون؟.

من الملاحظ أن علماء الكلام لم يأخذوا بآراء أرسطو بل على العكس حاربوه حرباً عنيفة وانبروا يهاجمونه أشد هجوم، إذ رأوا فيه الفيلسوف الذي ينادي بقدم العالم، ويقرر أن الله هو محرك أول لا يتحرك وأنه يحرك العالم فقط حركة فاعلية لا غائية فيها، كما أنه لا يؤمن بإله خالق. ومما لا شك فيه أن مشكلة قدم العالم عند أرسطو شغلت الأوساط الإسلامية شغلاً تاماً وقد نفرت المسلمين عامة من أرسطو ولم يستطع العقل الإسلامي أن يستسيغ فكرتها حتى أن شارح أرسطو العظيم ابن رشد قد خالف المعلم الأول فيها أشد المخالفة[٣].

لا بد اذن أن يتجه علماء الكلام إلى أفلاطون كما يرى بعض المستشرقين وكذلك المرحوم محمود الخضيري الذي كان يقول إن المتكلمين لا سيما المعتزلة اتجهوا إلى أفلاطون وكما يقول دي بور أن أفلاطون كان يقول بحدوث العالم وبقاء النفس وكونها جوهراً روحياً: وهذه آراء لا تتعارض مع عقيدة المسلمين. أما أرسطو فكان يقول بقدم العالم وكان مذهبه في أمر النفس وفي الأخلاق أقل روحانية من مذهب أفلاطون، فكان العرب يرون فيه خطراً على دينهم حتى لقد ألف متكلمو الإسلام في القرن التاسع والعاشر الميلاديين (الثالث والرابع

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ـ ص ٤٤٦.
(٢) المصدر نفسه ص ٤٩٥.
(٣) أفلاطون: فيدون ـ ص ٢١٦ (تعليق).

الهجريان) على اختلاف مذاهبهم كتباً كثيرة في الرد عليه[١].

إذن نزعة أفلاطون الشرقية وتقارب آرائه من العقائد الدينية جعلت متكلمي المسلمين يتجهون إليه كما اتجه إليه قبلهم المسيحيون. ويشير الدكتور النشار أن المتكلمين لم يتجهوا إلى أفلاطون أول الأمر بل كانوا يرون في ميتافيزيقا القرآن ما يشغلهم عن محاولة تصيد فكرة فلسفية تدعم فكرة القرآن فيخلق العالم، ولكن سرعان ما تناولوا الفلسفة بعد أن كانوا يتحرجون فيها من قبل، وحاولوا أن يجدوا فيها ما يدعم فكرة القرآن[٢].

يرى البعض إن الإسلاميين لم يفهموا على الإطلاق حقيقة الفكر الأفلاطوني ولم يتبينوا أنهم أمام ملحد عريق لا يقل عراقة في الإلحاد عن تلميذه ارسطو. وينسب هذا إلى أنهم تناولوا أفلاطون عن تلميذه أرسطو في المبحث الفلسفي بالذات ـ قدم العالم. وهذا خطأ لأنهم عرفوا أن أفلاطون ينادي أيضاً بقدم العالم إلا أنهم شاؤوا تفسيره طبقاً لتفسير أرسطو له.

إن من الخطأ الكبير أن نذهب إلى أن الصعوبة التي نجدها الآن في فهم أفلاطون لم تعرض للمتكلمين الإسلاميين. وأن الإسلاميين قبلوا فكرة المعارضة والتي تؤكد أن أفلاطون نادى بقدم العالم، وعرضوا لرأي فورفوريوس الذي يقرر أن أفلاطون ينادي بقدم العالم[٣].

ويذكر الشهرستاني نصوصاً لفوفوريوس: إن الذي يحكى عن أفلاطون عن القول بحدوث العالم غير صحيح. وأما ما فرق به أفلاطون عندهم من أنه يضع للعالم ابتداء زمانياً فدعوى كاذبة، وذلك أن أفلاطون لا يرى أن للعالم ابتداء زمنياً، زلكن ابتداء على جهة العلم ويزعم أن علة كونه ابتداؤه، وقد رأى أن المتوهم عليه في قوله أن العالم مخلوق وأنه حدث من لا شيء وأنه خرج من لا نظام إلى نظام فقد أخطأ وغلط وذلك أنه لا يصح دائماً أن كل عدم أقدم من الوجود فيما علة وجوده شيء آخر غيره، ولا كل سوء نظام أقدم من النظام.

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ـ ص ٣٥.
(٢) أفلاطون: فيدون ـ ص ٢١٦ (تعليق).
(٣) أفلاطون: فيدون ـ ص ٢١٧ (تعليق).

وإنمّا بينّ أفلاطون أن الخالق أظهر العالم من العدم إلى الوجود. وجد أنه لم يكن من ذاته ولكن سبب وجوده من الخالق. وقال في الهيولي إنها أمر قابل للصورة وهما في الموضوع والحد واحد. ولم يبيّن العدم كما ذكره أرسطاطاليس، إلا أنه قال الهيولي لا صورة لها فقد علم أن عدم الصورة في الهيولي وقال إن المكونات كلها إنما تكون بالصور على قبول التغير وتفسد بخلو الصور عنها[١].

إن بعض الإسلاميين مالوا إلى تفسير أرسطو وأخلصوا لنص طيماوس واستعانوا به لتدعيم فكرة حدوث العالم، لا سيما وأن الفلسفة الأفلاطونية كانت تدرس في المجامع المسيحية حول مدينة الرها. كما نظر بعض الإسلاميين إلى أفلاطون على أنه من المنادين بالتوحيد وحاولوا بكل الوسائل البحث عن نصوص تثبت هذا. إن أفلاطون يتكلم أحياناً عن وجود إله منظم عاقل محرك كامل ثابت لا يطرأ عليه تغيير ولا يجري عليه زمان لأنه لا يخضع للزمان إلا الكائن المحسوس. وبالرغم من أن أفلاطون يتكلم أحياناً عن آلهة متعددة لكنه يقول أن فوق تلك الآلهة إلهاً ليس من نوع تلك الآلهة. أي أن هناك مثلاً عليا للموجودات يتأملها الصانع ويضع على مثالها وفي قمتها مثال الخير، ومثال الخير هو العلة لجميع الصور[٢]. فأفلاطون اذن يقول إنه يوجد وراء المحسوسات صور قائمة وجواهر دائمة يتعلق بها علمنا وهي للمحسوسات بمثابة الشبح للخيال سماها أفلاطون بالمعاني وتعرف عند العرب بالمثل الأفلاطونية[٣].

يذكر أفلاطون كما يقول عنه أفلوطرخس: إن الله هو الواحد البسيط الذي لا علة له، الذي هو واحد عادل، الذي وحده على الحقيقة موجود. وهذه الأسماء كلها تنتهي إلى العقل فهو عقل مفارق الصور، غير مخالط العنصر البتة ولا يشارك فيها ولا مما يقبل التأثير. ولكنه يقول عنه في نص آخر: إنه يرى المبادىء ثلاثة هي الله والعنصر والهيولي. الله هو العقل والعنصر هو الموضوع الأول للكون والفساد، والصورة جوهر لا جسم له في التخييلات والأفكار

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل - جـ ٢ - ص ٤٤٤ - ٤٤٥.
(٢) أفلاطون: فيدون - ص ٢١٩ (تعليق).
(٣) سانتلانا: تاريخ المذاهب جـ ١ ص ٣٩.

المنسوبة إلى الله عز وجل، وأما العلة الأولى فهو عقل هذا العالم[١].

ثم إن الله لما خلق العالم أوجب أن خلقه إياه على مثال تصوره على ما يقول الشعراء الأوّلون أصحاب الكوميديا القديمة ولو لم يكن فكيف كان تهيأ أن يكون كون على الصورة التي عليها[٢].

بالرغم من أن توحيد أفلاطون هذا يختلف عن التوحيد الإسلامي تمام الإختلاف[٣] ولكن مع هذا فنرى مفكراً أشعرياً وهو الشهرستاني (المتوفى ٥٤٨ هـ / ١١٥٣م) يقول بأن أفلاطون معروف بالتوحيد والحكمة[٤].

أما سقراط فيعرفه الشهرستاني بالحكيم الفاضل الزاهد الذي اشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الأخلاق، وأنه نهى الرؤساء الذي كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الأوثان[٥].

أما النفوس الإنسانية فيرى الشهرستاني بأن سقراط يقول بأنها كانت موجودة قبل وجود الأبدان على نحو من أنحاء الوجود، أما متصلة بكلها وأما متمايزة بذواتها وخواصها فاتصلت بالأبدان استكمالاً واستدانة، والأبدان قوالبها وآلالتها فتبل الأبدان وترجع النفوس إلى كليتها[٦].

أفلاطون يسميه الشهرستاني أفلاطون الإلهي ويذكر عنه أنه قال إن للعالم محدثاً مبدعاً أزلياً واجباً بذاته[٧].

الشهرستاني إذن فهم أفلاطون على أنه يقول إن العالم حادث وأن له محدثاً هو الله تعالى. كما يقول إن أفلاطون أثبت أن لكل موجود مشخص في العالم الحسي مثالاً موجوداً مشخصاً في العالم العقلي يسمي ذلك المثل الأفلاطونية.

---

(١) فلوطرخس: الآراء الطبيعية ـ ص ١٠٤.
(٢) المصدر نفسه ص ١١٢.
(٣) أفلاطون: فيدون ـ ص ٢١٩ (تعليق).
(٤) الشهرستاني: الملل والنحل ـ جـ ٢ ص ٣٠٠.
(٥) المصدر السابق جـ ٢ ص ٢٩٢.
(٦) الشهرستاني: الملل والنحل ـ جـ ٢ ص ٢٩٦.
(٧) المصدر نفسه جـ ٢ ـ ص ٣٠٢.

فالعالم اذن عالمان، عالم العقل وفيه المثل العقلية والصور الروحانية. وعالم الحس وفيه الأشخاص الحسية والصور الجسمانية[1].

ولما كان العالم يقسم إلى محسوس ومعقول وأننا نستطيع أن نشاهد جميع المحسوسات فكذلك العقل يشاهد جميع المعقولات. وإذا كانت المحسوسات محدودة، فالمعقولات غير محدودة ولا محصورة في زمان ولا مكان، ولهذا فهي مثل عقلية. ويروي الشهرستاني[2]: إن مما يثبته أفلاطون موجودات محققة بهذا التقسيم وهو يقول أنا نجد النفس تدرك أمور البصائر والمركبات، ومن المركبات أنواعها وأشخاصها ومن البسائط ما هي هيولانية، وهي التي تعرف عن الموضوع وهي رسوم الجزئيات مثل النقطة والخط والسطح والجسم. ويقول أفلاطون إن هذه أشياء موجودة بذواتها، وكذلك توابع الجسم مفردة مثل الحركة والزمان والمكان والأشكال فانا نلخصها بأذهاننا بسائط مرة ومركبة أخرى، ولها حقائق في ذواتها من غير حوامل ولا موضوعات، ومن البسائط ما ليست هيولانية مثل الوجود والوحدة والجوهر. والعقل يدرك القسمين جميعاً متطابقين عالمين متقابلين، عالم العقل وفيه المثل العقلية التي تطابقها الأشخاص الحسية، وعالم الحس وفيه المتمثلات الحسية التي تطابقها المثل العقلية فأعيان ذلك العالم آثار في هذا العالم وأعيان هذا العالم آثار في ذلك العالم.

ولما كانت المثل هي مبادىء الموجودات الحسية، منها بدأت وإليها تعود، فيتفرع على ذلك أن النفوس الإنسانية التي هي متصلة بالأبدان اتصال تدبير وتصرف كانت هي موجودة قبل وجود الأبدان، وكان لها نحو من أنحاء الوجود العقلي[3].

ومما يظهر أن الشهرستاني اطلع على كتب أفلاطون نجده يستشهد عندما يقول: وقال أفلاطون في كتاب النواميس أن أشياء لا ينبغي للإنسان أن يجهلها منها أن له صانعاً وأن صانعه يعلم أفعاله وذكر أن الله تعالى إنما يعرف بالسلب

(١) المصدر نفسه جـ ٢ ص ٣٠٤
(٢) المصدر نفسه جـ ٢ ـ ص ٣٠٦
(٣) المصدر نفسه جـ ٢ ـ ص ٣٠٧.

أي لا شبيه ولا مثال، وأنه أبدع العالم من لا نظام إلى نظام، وأن كل مركب فهو للانحلال وأنه لم يسبق العالم زمان ولم يبدع عن شيء[١].

كان أفلاطون اذن الفيلسوف الذي اتجه اليه المتكلمون.

وسنرى في عرضنا لفرق المتكلمين أثر أفلاطون وبخاصة أخلاقيته في كل فرقة، وسنبدأ بالأشاعرة فالمعتزلة ثم الشيعة الإمامية..

(١) الملل والنحل: جـ ٢ - ص ٣١٤.

(أ) الأشاعرة

لم نلاحظ آثاراً واضحة لأفلاطون عند الأشعري، شيخ المذهب (المتوفى سنة ٣٢٤ هـ/ ٩٣٥م) فقد عرفنا أفلاطون إرادياً. أما الأشعري فهو يقبل بقسمة الأفعال إلى اضطرارية واختيارية، ويقول إن الإنسان يشعر بأن الحركات الإرادية تصدر عنه باختياره وأن له القدرة على القيام بها وعدم القيام لكن القدرة في الإنسان شيء خارج عن الذات، زائد عليه، لأنها لو كانت ذاتية لما فارقت الإنسان، وهي تفارقه أحياناً، لأنه يقدر تارة على الشيء ويعجز عنه أخرى. وهذه القدرة غير خالقة للأفعال عند الإنسان فلو كانت الأفعال الاختيارية من خلق الله والعبد معاً لجاز اجتماع مؤثرين في أثر واحد وهذا محال. وإذا كان الأمر كذلك فما معنى التكليف؟ وكيف يجوز أن يعاقب الله الإنسان على أعمال لم يفعلها هو بنفسه؟ يجيب الأشعري على هذا السؤال بقوله إن قدرة الإنسان وإن لم تكن خالقة فهي كاسبة، لأن الكافر مثلاً لا يستطيع الإيمان لا لعجزه عنه عجزاً كلياً بل لتركه إياه واشتغاله بضده. فالكسب نتيجة لتوجيه العبد إرادته شطر العمل المحمود، فإذا ما أراد الإنسان عمل الخير خلق الله فيه القدرة على عمله واستحق الثواب. وإذا ما أراد الشر خلق فيه الشر وعاقبه عليه. فالكسب عند الاشعري هو في مكان الخلق عند المعتزلة. والارادة عنده وعندهم هي الشرط الأساسي للتبعة.

فأفعال العباد اختيارية تتعلق بها قدرة الله تعلق الإيجاد وقدرة العبد على وفق إرادته تعلق كسب[1].

بالرغم من أننا نلاحظ أن من الماديين من أنكر روحانية النفس وقال إنها

(١) حنا فاخوري: تاريخ الفلسفة العربية - جـ ١ ص ١٨٠.

جسم أو عرض لجسم، وكان من الطبيعي أن يكون أنصار مذهب الجوهر الفرد من هذا الفريق لأنهم لا يرون في الوجود إلا الجوهر وأعراضه والخلق المستمر الذي هو جزء متمم لهذه النظرية يقضي بأن يكون الجسم وأعراضه في تجدد تام لله يخلق الأجسام وأرواحها التي هي عرض لها دون انقطاع.

ويذهب البعض إلى أن أبا الهذيل العلاف ـ الواضع الأول لنظرية الجوهر الفرد في الإسلام ـ يقرر أن النفس عرض الجسم وأن العرض لا يبقى زمانين. فإذن روح الإنسان في تغير مستمر[1].

وأبو الحسن الأشعري شيخ الأشاعرة قد نحا نحواً مادياً أيضاً ويشك في روحية النفس[2].

وكذلك الباقلاني (المتوفى سنة ٤٠٣هـ / ١٢٠٢م) الذي يعد النصير الأول لنظرية الجوهر الفرد بين الأشاعرة يذهب كذلك إلى أن الروح عرض. وأنها ليست شيئاً آخر سوى الحياة وعلى هذا لا بقاء لها بعد فناء البدن.

أما الموجودات عند الباقلاني فعلى ضربين: قديم لم يزل ومحدث لوجوده أول. فالقديم هو المتقدم في الوجود على غيره، والمحدث هو الموجود من عدم. والأجسام عنده حادثة لأنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ولما لم يسبق المحدث محدث فهو إذ كان لا يخلو أن يكون موجوداً معه أو بعده، وكلا الأمرين يوجب حدوثه. والدليل على أن الجسم يجوز أن يسبق الحوادث إنا نعلم باضطرار أنه متى كان موجوداً فلا يخلو أن يكون متماس الأبعاد مجتمعاً أو متبايناً أو مفترقاً لأنه ليس بين أن تكون أجزاؤه متماسة أو متباينة منزلة ثالثة. فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث. وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه محدثاً، إذ كان لا بد أن يكون إنما وجد مع وجودها أو بعدها أي الأمرين نثبت وجب به القضاء على حدوث الأجسام.

ولما كان العالم محدثاً فلا بد له من محدث. فالكتابة لا بد لها من كاتب والصورة لا بد لها من مصوّر والعالم لا بد له من صانع. وهذا الصانع الأول هو

(١) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية ـ ص ١٥٥

(٢) المصدر نفسه ـ ص ١٥٥.

وحده القديم وما عداه من الموجودات محدث. أي أن فاعل الحدثان ليس محدثاً بل قديماً. والدليل على ذلك أنه لو كان محادثاً لاحتاج إلى محدث لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى محدث من غير أن يكون محدثاً وكذلك القول في محدثه إن كان محدثاً في وجوب حاجته إلى محدث آخر وذلك محال. لأنّه كان يستحيل وجود شيء من الحوادث إذا كان وجوده مشروطاً بوجود ما لا غاية له من الحوادث شيئاً قبل شيء وهذا هو الدليل على إبطال قول من زعم من أهل الدهر أن الحوادث لا أول لوجودها[١].

يعتبر الجويني إمام الحرمين (المتوفى سنة ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥م) أول قائل من الأشاعرة بخلود النفس وروحانيتها. فالنفس عند إمام الحرمين جوهر روحي لا تفنى بفناء الجسد لأنها من جوهر آخر إلهي وأن النفس الروحانية عنده تذهب بعد موت الجسد إلى الجنة بالنسبة لأهل الخير ممن رضي الله عنهم. وأما أهل المعاصي فإن نفوسهم تذهب إلى النار[٢].

نلاحظ أن نظرية الجويني مزيج لطيف من نظرية أفلاطون والعقيدة الإسلامية وسنرى أن هذه النظرية سيأخذ بها باقي الأشاعرة من بعده لا سيما الامام الغزالي الذي سنفصل رأيه الأفلاطوني في النفس وقواها وخلودها عند ذكره مع المتصوفة.

أما الآن فلا بد من أن نذكر أن الغزالي (المتوف ٥٠٥هـ / ١١١١م) بالرغم من عداوته للفلسفة والفلاسفة فإنه ينادي بأن أفلاطون وحده من بين فلاسفة اليونان حكى أن العالم محدث. ولا بد أن سمع الكيان أو السماع الطبيعي لأرسطو قد وصل إلى الغزالي وفيه يقرر أرسطو أن الأقدمين كلهم ـ ما عدا أفلاطون ـ ذهبوا إلى أن العالم قديم. أما هو فقد اعتبره محدثاً لأنه يرى أنه وجد مع السماء والسماء حدثة[٣].

كما أن المحاكاة الأفلاطونية التي تذهب إلى أن المثال أصلٌ ثم تعدّد

(١) الدكتور يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ـ ص ٨٠ ـ ٨٥.
(٢) ابن القيم الجوزية: الروح ص ٨٢.
(٣) افلاطون: فيدون ص ٢١٧ (تعليق).

المحسوسات عنه كما تتكرر الصور في المرايا أثرت في الغزالي ويأخذ بنظرية المحاكاة وتشبيه النفس بالمرآة التي تنعكس على صورة المثل.

كما أن رأيه في النبوة واتصالها بالله وما فيها من فيض وإشراق يتأثر كثيراً بأفلوطين من ناحية وبأفلاطون ونظريته التشبه بالله من ناحية أخرى. فرغم أن الغزالي يقول إن النبوة شيء مسلم به نقلاً ومقبول عقلاً فهو يقول إنها تشبه ظاهرة الرؤى والأحلام والغزالي في هذه النظرية يتأثر بالفارابي في تفسيره الوحي. ثم يقول: وقد قرّب الله تعالى على خلقه أن أعطاهم أنموذجاً من خاصية النبوة وهو النوم إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحاً واما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير[١].

والنفس عند الشهرستاني جوهر ليس بجسم ولا قائم بجسم وإن إدراكها قد يكون بآلات وقد يكون بذاته لا بآلات وإنها واحدة وقواها كثيرة وإنها حادثة مع حدوث البدن وباقية بعد فناء البدن[٢].

كذلك رغم أن النفس عنده واحدة إلا أنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

إحداها النباتية وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويتغذى وينمو.

والثانية النفس الحيوانية وهي المال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة.

والثالثة النفس الإنسانية وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالإختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية[٣].

أما الامام فخر الدين الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ - ١٢٠٩م) فرغم أنه يهاجم المثل الأفلاطونية[٤] ولكنه يتأثر بالمثل الأفلاطونية[٥] فهو يقول: إن

---

(١) الدكتور ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ص١٣٣.
(٢) الشهرستاني: الملل والنحل - جـ ٣ - ص ٢٢٠
(٣) المصدر نفسه ص ٢٠٩
(٤) افلاطون: فيدون - ص ٢٦١ (تعليق)
(٥) سانتلانا: تاريخ المذاهب الفلسفية جـ ١ - ص ٤٠.

الموجودات الغائبة عن الحواس علل أو كالعلل للموجودات المحسوسات. وعنده أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فوجب كون العلم بالغيب سابقاً على العلم بالشهادة. فلهذا السبب أينما جاء هذا الكلام في القرآن كان الغيب مقدماً على الشهادة.

نلاحظ كلام الرازي يتأثر بمذهب أفلاطون في الوقت الذي يكون متأثراً فيه بالقرآن كغيره من الأشاعرة ويمزج المذهبين مزجاً جيلاً.

كما أن النفس عند الرازي جوهر مغاير للجسم، فهو الذي يقول: «الصحيح أن الإنسان ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة».

كما أنه تأثر في أمر النفس بابن سينا الذي يقول إن النفس جوهر روحي. وقد رأينا أن ابن سينا متأثر بأفلاطون في خلود النفس وجوهرها. يقول فخر الدين الرازي (أطبق الفلاسفة على أن النفس جوهر ليس بجسم) وكأن الفلاسفة إذا ما ذكروا في العالم الإسلامي بعد القرن الخامس الهجري إنما يراد بهم ابن سينا. وبذا أصبح القول بجوهرية النفس وتجردها هو التعريف الفلسفي المأثور يذكر ليقبل ويؤيد أو يناقش ويعارض[١].

وقبل أن أنتهي من موضوع الأشاعرة وهم الممثلون لأهل السنة والجماعة أود أن أذكر فرقة تأثرت بأفلاطون أيضاً وهم الكرامية الذين يعتبرون مجسمة السنة.

تنسب الكرامية إلى اسم مؤسسها محمد بن كرام، (المتوفى عام ٢٥٥ هـ / ٨٦١م) ولد بسجستان ثم انتقل حين شب عوده إلى خراسان حيث تعلم فيها. ومن هذا نرى نشأته كانت في موطن الحشوية والمشبهة. وقد بشر ابن كرام بجانب مذهبه في التجسيم بروح الزهد والتنسك فكانت مدرسته مدرسة زهد بلا شك وإن كانت مدرسته قد قدمت إلى العالم مذهباً فلسفياً لا يتفق في أصوله وجزئياته مع عقيدة أهل السنة والجماعة بل مع عقائد فرق المسلمين الأخرى من شيعة ومعتزلة[٢].

---

(١) مذكور: في الفلسفة الاسلامية - ص ٢٠٩.
(٢) الدكتور علي النشار: النشأة - جـ ١ - ص ٦١٩

كان محمد بن كرام والكرامية من بعده جميعاً يقولون إن الله جسم[١] ولكنه جسم لا كالأجسام.

ويروي الشهرستاني أن من مذهب الكرامية جميعاً قيام كثير من الحوادث بذات الباري تعالى ومن أصلهم إن ما يحدث في ذاته إنما يحدث بقدرته وما يحدث بقدرته وما يحدث مبايناً لذاته فإنما يحدث بواسطة الأحداث ويعنون بالأحداث الإيجاد والاعدام الواقعين في ذاته بقدرته من الأقوال والارادات ويعنون بالمحدث ما باين ذاته من الجواهر والأعراض فيفرقون بين الخلق والمخلوق والإيجاد والموجود وكذلك بين الاعدام والمعدوم. فالمخلوق إنما يقع بالخلق والخلق يقع في ذاته بالقدرة[٢].

أما البغدادي والاسفراييني فيفسران المذهب تفسيراً أسهل وأوضح: إن قول الله للشيء (كن) خلق للمخلوق واحداث للمحدث. أي هنا قول وإرادة. ثم أن الكرامية تنكر وصف الأعراض الحادثة في الله لأنها مخلوقة أو مفعولة أو محدثة. وتقرر أنه لا يحدث في العالم جسم أو عرض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة في ذات الله: أولاً: إرادته لحدوث ذلك الحادث. ثانياً: قوله لذلك (كن) على الوجه الذي علم الله حدوثه عليه. ثالثاً: رؤية تحدث فيه يرى فيها ذلك الحادث وإن لم تحدث فيه الرؤية لم يرها. ورابعاً: استماع يحدث فيه يسمع به ذلك الحادث وإن لم يحدث فيه ذلك التسمع لم يسمعه. وكذلك تقرر الكرامية أنه لا يعدم في العالم جسم أو عرض إلا بعدحدوث أعراض كثيرة في الله: أولاً: إرادته لعدمه - ثانياً: قوله لمن يريد عدمه: كن معدوماً أو افن. ففي الله اذن حوادث ما يحدث واحدام ما يعدم. وذات الله لا تخلو في المستقبل عن حلول الحوادث فيها وإن كان قد خلى منها في الأزل[٣].

يذهب الاسفراييني إلى أن الكرامية استمدت هذا الأصل من المجوس أي الثنوية لأن يزدان عند الثنوية يفكر في نفسه وأنه يجوز أن يظهر له منازع ينازعه

(١) الشهرستاني: الملل والنحل - جـ ١ ص ١٥٩، البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢١٦
(٢) الشهرستاني: الملل والنحل - جـ ١ ص ٢٦٢
(٣) البغدادي: الفرق بين الفرق - ص ٢١٧ والاسفراييني: التبصير في الدين ص ٦٧

في مملكته فاهتم لذلك فحدثت في ذاته عفونة بسبب هذه الفكرة فخلق منها الشيطان. وسمعت الكرامية هذه المقالة فبنوا عليها قولهم بحدوث الحوادث في ذات الله.

إن البغدادي يقترب من الحقيقة عندما يأتي بنص رائع: «وهذا نظير قول أصحاب الهيولي: إن الهيولي كانت في الأزل جوهراً خالياً من الأعراض ثم حدثت الأعراض فيها وهي لا تخلو منها في المستقبل»[١].

يشير الدكتور النشار أن هذا هو مصدر الكرامية فعلاً. ويضيف أن هؤلاء هم أصحاب مذهب الهيولي المطلقة ـ هيولي أفلاطون[٢].

وقد عرفنا أن أفلاطون كان يقول بوجود مادة قديمة رخوة تحدث فيها الحوادث. فالكرامية اذن متأثرون هنا بأقوال أفلاطون أو كما يقول الدكتور النشار: إنهم تلاميذ أمناء لأفلاطون مع تغييرات يحتمها عليهم مذهبهم الديني.

ويمضي المذهب منسجماً مع الأفلاطونية فيقرر أن (لكل موجود إيجاداً ولكل معدوم إعداماً) أو أن (إيجاداً واحداً يصلح لموجودين إذا كانا من جنس واحد. وإذا اختلف الجنس تعدد الإيجاد) أو أن (تتعدد القدرة بتعدد الأجناس المحدثات) أو أن تتعدد بتعدد أجناس الحوادث التي حدثت في ذاته من الكاف والنون والإرادة والتسمع والتبصر وهي خمسة أجناس. إذن كل شيء بالقدرة وله صور في الذات الإلهية يخلق الله على مثالها. ولم يذهب أفلاطون إلى القول بأن الصور في الذات الإلهية ولكنه يذهب إلى أنه أبدع الموجودات على مثال صور أو مثل عنده في عالم المثل[٣].

العالم باق أبدي عند الكرامية فلا تفنى أجسام العالم. ويقول البغدادي أنهم ضاهوا بذلك من زعم من الدهرية والفلاسفة أن الفلك والكواكب طبيعة خامسة لا تقبل الفساد والفناء[٤]. وهذا يقودنا إلى مصدر الكرامية في فكرتهم

---

(١) البغدادي: الفرق بي الفرق ـ ص ٢١٨.
(٢) النشار: النشأة ـ جـ ١ ـ ص ٦٢٥.
(٣) النشار: النشأة ـ جـ ١ ـ ص ٦٢٥
(٤) البغدادي: الفرق بين الفرق ـ ص ٢١٨

عن عدم فناء أجسام العالم وهم القائلون بالجواهر الخمسة: أي الأفلاطونيون. وقد تأثر الكرامية بفكرة (الهيولي) المطلقة القديمة الأفلاطونية، واعتبروا الله هو هذه الهيولي ثم تأثروا بكفرة بقاء العالم بقاء سرمدياً. ثم يضيف الدكتور النشار أنه إذا كان الجسم حادثاً فإنه بعد وجوده يحدث في ذات الله وإن ما يحدث في ذات الله لا يجوز عدمه. فالعالم اذن لا يجوز عدمه بل هو باق في ذات الله[١].

وبالرغم من أن الكرامية تتفق مع الأشاعرة بأنهم يؤمنون بالقدر وهم يثبتون القدر خيره وشره من الله. وإن الله مريد الكائنات كلها خيرها وشرها. وإنه خلق الموجودات جميعاً حسنها وقبيحها. إلا أن اختلافهم الوحيد هو أنهم يثبتون للعبد فعلاً بالقدرة الحادثة ويسمون ذلك كسباً[٢]. والقدرة الحادثة مؤثرة في إثبات فائدة زائدة على كونه مفعولاً مخلوقاً للباري تعالى تلك الفائدة هي مورد التكليف والمورد هو المقابل بالثواب والعقاب[٣].

وتختلف الكرامية عن الأشاعرة وتقترب من المعتزلة في مسألة التحسين والتقبيح. فقد اعتنقت الكرامية فكرة التحسين والتقبيح فالعقل عندهم يحسن ويقبح قبل ورود الشرع وتجب معرفة الله بالعقل. وهذا اتفاق تام مع المعتزلة ولكنهم لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلح واللطف عقلاً كما قالت المعتزلة. والمذهب الإنساني اذن عند الكرامية مزيج من آراء سنية وآراء معتزلية[٤].

---

(١) النشار: النشأة: جـ ١ ـ ص ٦٢٧

(٢) المصدر نفسه جـ ١ ـ ص ٦٣١

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل ـ جـ ١ ص ١٦٨

(٤) النشار: النشأة ـ جـ ظ ـ ص ٦٣٢

(ب) المعتزلة

تعتبر المعتزلة من أكثر الفرق الإسلامية التي اشتغلت بالفلسفة واتجهت نحو العقل حتى اصطدمت آراؤهم بالدين في أغلب الأحيان، وحتى ذهب بعض أتقيائهم إلى إنكار الآيات التي تصب اللعنات على خصوم النبي مثل أبي لهب[١].

يهمنا أن نرى اطلاع المعتزلة على الفلسفة، لا سيما الفلسفة الأفلاطونية، والسبب في إقبالهم على الفلسفة.

يشير الشهرستاني في نصوص مختلفة وفي عدة أمكنة من كتاب الملل والنحل، إلى أن شيوخ المعتزلة طالعوا كتب الفلاسفة وخلطوا مناهجها بمناهج الكلام[٢].

لا شك أن المعتزلة على فلسفة اليونان وإنهم تأثروا تأثراً معيناً بأجزاء منها. وليس من الصحيح أن نقول إنهم أخذوا أصولهم العامة من فلسفة اليونان لأن جوهر العمل المعتزلي لم يكن متأثراً بفلسفة اليونان[٣] وإنما بالعقيدة الإسلامية، واتخذوا من الفلسفة سلاحاً عقلياً يحاربون به أعداء الإسلام. فهم رجال دين قبل أن يكونوا فلاسفة ولهذا آمنوا بالعقل ورفضوا كل شيء لا يتفق مع العقل، وعلى هذا الأساس حاربوا الأديان المحاربة للإسلام، سواء كانت من داخل بلاد الإسلام أو وردت من الخارج.

فغنوص المانوية والمذاهب الشبيهة كانت خطرة على الإسلام خطراً مباشراً،

(١) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام - ص ١٩٤.
(٢) الشهرستاني: الملل والنحل - جـ ١ - ص ٣٢ - ٣٣ وص ٥٨
(٣) النشار: النشأة - جـ - ص ٤٧٣

وكانت تحارب الإسلام دينياً وسياسياً، ولهذا استعان المتكلمون لا سيما المعتزلة بالفلسفة اليونانية لمحاربة المذاهب الغنوصية القائلة بالمعرفة عن طريق الكشف لا عن طريق المنطق والبرهان. ومن هنا نستطيع أن نفسر محاسبة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية(١).

وكذلك من أعداء الإسلام في الداخل مثلاً الرافضة، وهم من الشيعة المتطرفة التي أدخلت في مذهبها عناصر عديدة غريبة عن دين الإسلام، كبعض العقائد المانوية من ثنائية ولا أدرية. وكانت هذه الآراء منتشرة في البصرة والكوفة حتى يقال إن واصلاً وعمراً كانا يحضران في بيت أحد الأزديين وهو (سمنيّ) يدافع فيها الحاضرون عن العقيدة الثنوية. ولعل لهذه الاجتماعات الأثر الفعال في توجيه المعتزلة التي جعلت من مكافحة الدهرية والثنوية الهدف الرئيسي لنشاطها. ومن أعداء الإسلام أيضاً المتصوفة التي قالت بالحلول فأجابت المعتزلة: لا يجوز على الله الحلول. وقام قوم يدعون أن الإسلام فرقة من فرق المسيحية لأن اعتقادهم بالقرآن (كلمة الله غير المخلوقة) يشابه اعتقاد النصارى بأن المسيح هو كلمة الله الأزلية. فقال المعتزلة بخلق القرآن(٢).

لا شك أن المعتزلة الذين نشأوا تحت هذه الظروف المضطربة سواء من الناحية السياسية أو من الناحية الفكرية لا بد أن يتأثروا كذلك بآراء الأديان والفرق التي احتكوا بها، حتى قيل إنهم أخذوا فكرة خلق القرآن من أصل يهودي نشرها بعض اليهود في العالم الإسلامي. كذلك كان للمسيحية انتشار واسع في البلاد الإسلامية وعلماء في الفلسفة واللاهوت مثل يوحنا الدمشقي المعروف بابن سرجويه والذين أخذوا عنه أن الله خير ومصدر كل خير لا يفعل الشر ولا يستطيع أن يفعله، وأنه غير مركب وليس له من الصفات ما يجعله متعدداً. وإن الإنسان حر ومخير في عمله لا يحاسب إلا على ما يفعله بمعرفة وإرادة(٣).

نلاحظ أن أفكار يوحنا أفلاطونية واضحة. كما أخذوا عن ثابت بن قرة

---

(١) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - ص ١٠

(٢) حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية - جـ ١ - ص ١٢٣.

(٣) المصدر نفسه ص ١١٤.

الصابئي فكرة تعظيم العقل البشري وأن الإنسان قادر على معرفة الله، وأنه وهب العقل لهذه الغاية.

يقول دي بور أن المعتزلة نظروا في الأديان الثلاثة السماوية يقارنون بعضها ببعض، بل يقارنون هذه الأديان بالتعاليم الدينية عند الفرس والهنود وبالآراء الفلسفية أيضاً، فتوصلوا بذلك إلى شريعة فطرية عقلية توفق بين الآراء المتخالفة وهذه الشريعة تقوم على أن في الإنسان علماً فطرياً يؤدي بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم وهب الإنسان عقلاً به يعرفه وبه يميّز الخير من الشر. ويقابل هذه الديانة الطبيعية أو العقلية المعارف التي ينزل بها الوحي وهي مستفادة من مصدر خارج عن فطرة الإنسان، إلى أن يذهب دي بور إلى أنهم خرجوا عن إجماع الأمة الإسلامية وبَعُدَ بهم مذهبهم حتى صاروا في واد ودين الجماعة في واد. إلى أن ينتهي دي بور قائلاً: من أنهم كانوا أول أمرهم يحلفون بالاجماع، وأرادوا أن يجعلوا رأيهم إجماعاً لما كانت السلطة السياسية تنزع منزعهم وتشد أزرهم، غير أن ذلك لم يدم طويلاً، وسرعان ما عرفوا بالتجربة درساً عرفه كثيرون بعدهم وهو أن استعداد الجماعات البشرية لقبول دين مفروض من إله أعلى أكبر من استعدادهم بقبول مذهب يقوم على العقل[1].

ربما كانت النتيجة التي انتهى إليها دي بور صحيحة إلى حد ما، ولكنه يغالي كثيراً عندما يجعل المعتزلة وكأن مذهبها مزيج من الأديان الثلاثة السماوية والأديان الأخرى والفلسفات، مع العلم أن المعتزلة لا تقل حماستها بالدفاع عن الدين الإسلامي عن أي فرقة إسلامية أخرى ضد الأديان الوافدة والغنوصيات.

لا شك أن المعتزلة عرفوا أفلاطون وتأثروا به، ويذهب بعض الباحثين إلى أن المعتزلة عرفوه عن طريق القسس والأحبار الذين كانوا يدرسون المذهب الأفلاطوني في الأديرة والكنائس وكان معروفاً لهؤلاء - كما رأينا في فصل سابق - أفلاطون في صورة مسيحية.

يرى فريق كبير من الباحثين أن الأثر الأكبر لأفلاطون هو في مدرسة المعتزلة. وإن كان أثر أرسطو منعزلاً في دوائر الفلاسفة فإن الأثر الأفلاطوني كان

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام - ص ٨٢ - ٨٣.

في دوائر المتكلمين وكان هؤلاء هم المعبرين عن الفكر الإسلامي[١].

أما الدكتور النشار فيعلل الأسباب في اتجاه المتكلمين - فلاسفة الإسلام على الحقيقة - إلى أفلاطون هو اعتقاد هؤلاء المتكلمين أن أفلاطون نادى بخلق العالم، وهو ما لم يقل به أفلاطون أبداً، ولكنهم هكذا شاؤوا فهمه[٢].

ويقول سانتلانا إن من تأمل التاريخ رأى الفلسفة الأفلاطونية سارية في أفكار الأمم منذ نشأتها سريان الدم في بدن الإنسان، منها أخذ أرسطو ثم الاسكندرانيون.. إلى أن يقول: ومنها أخذ جمع غفير من المعتزلة كثمامة بن أشرس وأبو هاشم وغيرهما من حكماء الإسلام أقوالهم[٣].

ومن الصلات التي توجد بين أفلاطون وبين كثيرين من المتكلمين فينظر أحياناً إلى الصفات عند المعتزلة بأنها قريبة الشبه في المثل الأفلاطونية[٤].

أما مسألة حدوث العالم فبالرغم من أن المعتزلة قالت بحدوث العالم وأنها حاجبت كل فرقة تقول بقدم العالم لا سيما أولئك الفلاسفة الذين تأثروا بأرسطو في قدم العالم. ونحن نعلم أن المسلمين فهموا أن أفلاطون يقول بحدوث العالم، إلا أن المعتزلة تختلف عن أفلاطون الذي يقول بأن الله خلق العالم على مثال سابق، أما المعتزلة فيختلفون عن أفلاطون كما يورد الأشعري في المقالات إذ إنهم يقولون: لم يخلق الخلق على مثال سابق، وليس خلق شيء أهون عليه من خلق شيء آخر وبأصعب منه[٥].

العقل عند المعتزلة كل شيء وأهم شيء، فهم يقيسون كل شيء بمقياس العقل، فإذا فسروا القرآن أو ذكروا الأحاديث النبوية، فهم يلجأون في تفسيرها إلى العقل. وحتى مسألة خلق القرآن الذي قالوا بخلقه لأن العقل - في رأيهم - لا يقبل خلاف هذا الرأي. وهم طبعاً يؤمنون بالتنزيل وأن الشريعة هي دستور

---

(١) النشار: النشأة - جـ - ١ - ص ١٤١

(٢) المصدر نفسه والصفحة.

(٣) سانتلانا: تاريخ المذاهب الفلسفية - جـ ١ - ص ٤٨

(٤) افلاطون: فيدون - ص ٢٢١ (تعليق).

(٥) الأشعري: مقالات الاسلاميين - جـ ١ - ص ١٥٦

المسلمين المنزل، ولكن عندهم أن هذا التنزيل موجه إلى إنسان عاقل، والعقل نور طبيعي منحه الله أيضاً للإنسان ليسترشد به في حياته. فالعقل والتنزيل مصدرهما واحد، ولا يجوز لهذا المصدر أن يوجد تناقضاً بين الأشياء الصادرة عنه. فالمعتزلة اذن قدّست العقل، وقالت إن الإنسان عندما يكمل عقله يدرك الحقائق الأساسية، وهي معرفة الله ومعرفة الخير والشر[1].

لما كان العقل عند المعتزلة هادياً منيراً للإنسان. فالإنسان في هذه الحالة قادر على أعماله محاسب عليها، لأنهم يقولون إن عقل الإنسان البالغ بامكانه أن يعرف الخير والشر وأنه حر في أعماله، فالشر يأتي منه كما وأن الخير منه أيضاً. لذلك فهو محاسب على أعماله. فالإنسان مختار، حتى قالوا إن الله لا يصدر عنه شر وأن يعاقب الإنسان وأن يجازيه حسب عمله، لأن الإنسان خالق لأفعاله خيرها وشرها.

إن هناك تقارباً بين أفكار المعتزلة في الإختيار وحرية الإرادة عند أفلاطون، بالإضافة إلى أن أفلاطون هو الآخر قد رأيناه يعتمد على العقل في تربية أبناء جمهوريته والأخذ بهم إلى الطريق المستقيم.

وكما يقول أفلاطون بأن الخير هو الذي يشمل العالم، وما الشر إلا عرض زائل. كذلك المعتزلة تقول إن الأصلح هو الموجود على الأرض، وما وجود الشر إلا أثر من آثار الحكمة الإلهية.

المعتزلة يقولون أن العقل يدرك القيمة الخلقية للأفعال وبهذا اعتبرت هذه القيمة مطلقة، أي أن الأفعال في حد ذاتها حسنة أو قبيحة، فالعقل يدرك ضرورة الشر والخير في ذاتها، فهو يدرك مثلاً أن الصدق المفيد خير بنفسه أي أنه خير بالذات[2]. وكما أن الصدق حسن بذاته فالكذب قبيح بذاته.

يروي لنا الدكتور البير نادر مقطعاً من محاورة أوطيفرون لأفلاطون نجد سقراط يسأل أوطيفرون هذا السؤال: هل النقي محبب للآلهة لأنه نقي أم هو

---

(١) المصدر نفسه جـ ٢ ـ ص ٤٨٠

(٢) البيرنصري نادر: فلسفة المعتزلة ـ جـ ٢ ـ ص ٩٧.

نقي لأنه محبوب من الآلهة؟ فيضطر أوطيفرون أن يقول بالفرض الأول. أعني أن النقي محبب للآلهة لأنه نقي. ولكن يعقب سقراط على هذا بقوله: عندما طلبت منك أن تعرف لي النقي وجدتك اكتفيت بأن تفرض لي إحدى صفاته وهو أنه محبوب من الآلهة، ولكنك لم توضح لي بعد ماهيته.

كأن أفلاطون أراد أن يقول أن الخير محبوب من الآلهة لأنه خير في ذاته، وأنه لن يكتسب هذه الصفة من حب الآلهة له[1].

المعتزلة اذن تقول بأن الخير خير في ذاته، والشر شر في ذاته. ولا نستبعد أن تكون وصلتهم أقوال أفلاطون هذه، ولكن جانباً دينياً آخر يعتمد على التوحيد، فهم يعتبرون الله كلي الكمال، فهو تعالى يريد الخير بالضرورة، وإذا أوحى لنا بشرع فهذا الشرع خير في ذاته وليس لأن الله أرادها، إذ إن إرادة الله تميل حتماً نحو الخير. ولما كان في استطاعة العقل إدراك الخير والشر فلا يجوز أن يأتي الوحي مخالفاً للعقل بل متمماً له. ومن لم يأتهم تنزيل يستطيعون أيضاً تمييز الخير والشر بواسطة عقولهم الناضجة، لأن الخير تختاره إرادة خارجة عن العقل البشري ولذلك صادفنا العقلاء يستحسنون إنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان[2].

لعلنا نجد أساس الفلسفة الخلقية للمعتزلة في قول واصل بن عطاء: «الباري حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر به، ويحكم عليهم بشيء ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية. وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله.. ويستحيل أن يخاطب العبد بـ(افعل) وهو لا يمكنه أن يفعل وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل».

وكذلك قول مشابه للمعتزلة: إن الحسن من الطاعات حسن لنفسه، والقبيح أيضاً قبيح لنفسه لا لعلة. والطاعة لنفسها والمعصية معصية لنفسها[3].

---

(١) المصدر نفسه: ص ٩٨.

(٢) المصدر نفسه - جـ ٢ - ص ٩٩

(٣) حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية - جـ ١ - ص ١٦٤

وتمشياً مع نظريتهم في حرية الاختيار يخالفون نظرية أفلاطون القائلة بأن العلم هو تذكر ويعدّونها حداً من الإنسان في تكوين معرفته لا سيما المعرفة الخلقية، لذلك اعتبروا العلم متولداً مباشرة من النظر دون تدخل أي فاعل أو أي علة خارجة عن النظر (العقل)[1].

أما النفس فنلاحظ أكثر المعتزلة يتأثرون بأفلاطون على انها جوهر لا يعتريه الفساد كباقي الجواهر التي تفسد. فالإنسان عندهم اذن مكوّن من عنصرين متميزين: النفس والجسد، ومصير الواحد لا يكون حتماً مصير الآخر. أي أن انحلال الجسد لا يتبعه حتماً انحلال النفس التي تخلد بعد انفصالها عن الجسد[2].

أما سبب خلود النفس فلتنال ما تستحقه من ثواب أو عقاب. ونلاحظ أن الهدف الأخلاقي واضح عندهم من خلود النفس كما هدف إليه أفلاطون من قبل.

كما نلاحظ أن النظّام يقول ببعث الأجساد أيضاً: لا بد للأرواح إذا أراد الله أن يوفيها ثوابها في الآخرة أن يدخلها هذه الأجسام من الألوان والطعوم والأرايح، لأن الأكل والشرب وأنواع التعليم لا يجوز على الأرواح إلا بإدخال هذه الأجسام عليها. وكما يصرح النظام ببعث أجساد أهل النعيم كذلك أهل النار: «فإن الله عز وجل يدخل على أهل النار من العذاب بقدر ما تحمله بنيتهم ولا يزيل عقولهم ولا يبطل حسّهم لأنه لو فعل ذلك بهم لن يجدوا ألم العذاب ولا شدة العقال»[3].

أهم ما نستنتجه بشأن النفس عند المعتزلة وما يشابهون به أفلاطون، أنهم قالوا بأنها جوهر مخالف لجوهر الجسم، وأنها خالدة - وهدفهم من خلودها أخلاقي - حتى تنال الجزاء.

وسنأتي على أفكار بعض مفكري المعتزلة ونبسط أهم الأفكار التي نرى أنهم تأثروا بها بنظريات أفلاطون وأهم هؤلاء:

---

(١) ألبير نادر: فلسفة المعتزلة - جـ ٢ ص ٣٨
(٢) المصدر نفسه جـ ٢ - ص ٨٥
(٣) الخياط: الانتصار - ص ٣٧

العلاف - والنظام - ومعمر:

يعتبر أبو الهذيل العلاف (المتوفى سنة ٢٣٥ هـ) أول المفكرين الذين أفسحوا للفلسفة مجال التأثير في مذاهبهم الكلامية[١]. فهو قد عاصر الحركة الفلسفية المشهورة بحركة النقل والترجمة، وأنه ناقش وجادل في حضرة الخلفاء، والمأمون منهم بالذات، وكان نقطة التحول الكبرى من المذهب المعتزلي الأولي الساذج إلى المذهب المعتزلي الفلسفي القائم على أسس منهجية ثابتة[٢]. فهو لا شك مفكر لا يختلف عن الكندي والفارابي، وهو تأثر بالفلسفة ولكن دراسته للفلسفة واطلاعه على أفكار الفلاسفة هو للرد على الخصوم وإتيان الحجج العقلية، وهذا شأن المتكلمين جميعاً، فهم علماء كلام بالدرجة الأولى.

يقول الشهرستاني أن العلّاف تأثر بالفلاسفة في قوله: إن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته. قادر بَقدرة وقدرته ذاته هي بحياة وحياته ذاته[٣]. أي أن ذات الباري تعالى هي علم وقدرة وحياة. والشهرستاني يقول إنما اقتبس هذا من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته. ويضيف الشهرستاني: وإن أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجودها للذات فهي بعينها أقانيم النصارى أو أحوال أبي هاشم[٤].

فالشهرستاني يرجع أقوال العلاف في الصفات إلى الفلاسفة كما أنه يرجع أقوال أبي هاشم أيضاً إلى أقانيم النصارى.

الحقيقة أن أقوال أبي هذيل العلاف هذه تشبه أقوال الفلاسفة، وإذا أردنا الدقة فهي شبيهة بقول أفلاطون: إن الخير الأعلى عقل وحياة ونفس. لأن العلم إنما يكون بالعقل والقدرة إنما تكون بالنفس. وكذلك شبيه أيضاً بما قاله فلاسفة الإسكندرية عن المبادىء إنها ثلاثة: الواحد والعقل والنفس[٥].

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام - ص ٨٤
(٢) النشار: النشأة - جـ ١ ص ٤٩١
(٣) الشهرستاني: الملل والنحل - جـ ١ ص ٦٦
(٤) المصدر نفسه جـ ١ - ص ٦٧ - ٦٨
(٥) جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٢٠

كذلك العلاّف هو الذي وضّح مذهب الجزء الذي لا يتجزأ، والذي أخذ صورته الكاملة لدى مشيخة الأشاعرة الأوائل. ولا بد أن هناك مشكلة (فلسفية) ميتافيزيقية تكمن وراء التفسير الطبيعي المنبثق من التفسير الديني. فقد كان متفلسفة الإسلام يبشرون (بالمادة الأرسطاطاليسية) بهيولي أرسطو القديمة. كما كان هناك أيضاً أصحاب (الهيولي القديمة) من أصحاب أفلاطون يؤمنون بمذهب ذري أو بأجزاء لا تتجزأ أيضاً في هذه الهيولي القديمة المطلقة الرخوة ويتصلون بفلسفة أفلاطون من ناحية وبفلسفة ديموقريطس من ناحية. وهنا مستنداً على النص الديني أعلن أبو الهذيل مذهب الجزء الذي لا يتجزأ في صورته الأولى[1].

أما رأيه بحدوث العالم فشبيه برأي أفلاطون لأن الإبداع كان من تحريك مادة قديمة وتنظيمها من لا نظام إلى نظام، وهذا يشبه قول أفلاطون بالمادة الرخوة.

وبالرغم من أن العلاف يذهب بالتنزيه إلى أقصى مداه نرى دي بور يقول بأن الإرادة أو كلمة الخلق المطلقة (قول الله للشيء كن) هي في المكان الوسط بين الخالق الأزلي وبين العالم المخلوق الحادث ويشبه دي بور كلمة الخلق بمثابة جواهر متوسطة تشبه المثل الأفلاطونية أو عقول الأفلاك[2]. لكن الحقيقة أن المثل عند أفلاطون قديمة وكذلك عقول الأفلاك ولها أعيان أي لها محل، بينما يذهب العلاف إلى أن كلمة التكوين حادثة لا في محل[3].

نرى العلاف اذن هنا غير متأثر بالمثل الأفلاطونية كما يقول دي بور، ولكن نرى أن رأي العلاف في النفس قريب من رأي أفلاطون، وهو يقول بأن اتصال النفس بالجسم هو اتصال عرضي[4].

أما النظام (المتوفى سنة ٢٢١ هـ) فقد أقبل هو الآخر على دراسة الفلسفة وتفلسف. ويقول الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده: النظّام بإقباله على الفلسفة وبتحكيمه للعقل في تفكيره وبنشره للآراء الفلسفية يعتبر بحق ...

(١) النشار: النشأة ـ جـ ١ ـ ص ٥٣٨

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٨٤

(٣) النشار: النشأة ـ جـ ١ ـ ص ٥٢٨

(٤) ألبير نادر: فلسفة المعتزلة ـ جـ ٢ ـ ص ١١

المفكرين المتفلسفين في الإسلام. مما يجعله خليقاً بعناية من يدرس الدين ومن يدرس الفلسفة معاً[١].

والشهرستاني يخبرنا أن النظام في تقريره على مذاهب الفلاسفة[٢]. أما البغدادي فيروي عن النظام: كان في زمان شبابه قد عاشر قوماً من الثنوية وقوماً من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة. وخالط بعد كبره قوماً من ملحدة الفلاسفة. ثم خالط هشام بن الحكم الرافضي[٣].

النظّام اذن اطّلع على كتب الفلاسفة ودرسها طويلاً ولا شك أنه قرأ كتب أفلاطون، فإننا نجد كثيراً من الأفكار الأفلاطونية يتمثلها النظام في آرائه. فالله عند النظّام واحد لا تعدد فيه ولا تشكل، بسيط لا ترتيب فيه، ونحن نعلم أن أفلاطون قال بالإله الواحد في فلسفته. وكما أن أفلاطون يقول أن الخير يغمر الوجود والشر شيء عرضي زائل، كذلك نجد فكرة النظام عن الخير والشر. فالأول عنده أصلي في الوجود يصدر عن الموجود القديم الأزلي، بينما الثاني فعل غير أصلي لا يلحق حتى وجود الإنسان إلا لحوقاً عرضياً، ولا يصل إطلاقاً إلى ماهية الخير الأعظم وهو الله، ولكن قد يصل إلى ما هو دونه كالإنسان وعالم الملائكة أحياناً[٤].

كذلك أدرك النظام أن المعرفة الحسية كما فهمها لا تفسر كل حياتنا العقلية. فموضوع المعرفة الحسية هو الجسم والجسم حادث، فيكون موضوع هذه المعرفة الحادث فقط. ولكن يوجد خارج الحادث ما هو قديم وضروري من جهة وما هو غير محسوس مثل الحركة من جهة أخرى - والحركة هي العرض الوحيد الذي يقول به النظّام - فالقديم والحركة موضوعان لمعرفة من نوع آخر، أعني للمعرفة العقلية الصرفة غير المحسوسة. ومثل هذا الموضوع لا يعرف (إلا بالقياس والنظر دون الحس والخبر)[٥] فالنظام يعترف بالمعرفة النظرية أو العقلية

(١) أبو ريده: النظام - ص ١٧٩
(٢) الشهرستاني: الملل والنحل - جـ ١ - ص ٣٤ و ٧٢
(٣) البغدادي: الفرق بين الفرق - ص ١٣١
(٤) النشار: النشأة - جـ ١ - ص ٥٦٣
(٥) ألبير نادر - فلسفة المعتزلة - جـ ٢ ص ٢١

إلى جانب المعرفة الحسية: أما حدوث الأشياء والإنسان فلعل النظام استند في ذلك إلى نصوص القرآن والحديث وما جاء في الحديث، فقال بأن الله خلق الأرواح جملة، وإن أبناء آدم كامنون في أبيهم الأول في صورة الذر. يقول الشهرستاني: ومن مذهبه أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليها الآن، معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام على خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها، وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة. وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين[1].

يتجلى أثر أفلاطون على النظّام في معالجته للنفس أو الروح فيروي الأشعري أن النظام قال: الإنسان هو الروح ولكنها مداخلة للبدن مشابكة له وأن كل هذا في هذا، وأن البدن آفة عليه وحبس وضاغط عليه. وحكى زرقان عنه أن الروح هي الحساسة الدراكة، وإنها جزء واحد وإنها ليست بنور ولا ظلمة[2].

الحقيقة أن في ذكر الأشعري لتعريف النظام هذا للنفس يجمع كثيراً من الآراء، فبالإضافة إلى الروح الأفلاطونية السائدة في الرأي وهي (أن الإنسان هو الروح) وكذلك قوله (إن البدن آفة عليه وحبس وضاغط له) أفلاطوني، كما أن أفلاطونيته تظهر في قوله (إن الروح هي الحساسة الدراكة) ولكن مع هذا نرى النظام يمزج في تعريفه هذا كثيراً من الآراء الثنوية والرواقية وآراء الهنود. فمداخلة الروح للبدن لا شك فكرة رواقية وهندية. أما قوله بأن الروح (ليست بنور ولا ظلمة) فلا شك أنه رد على الثنوية. أما أنها (جزء) فيقول برتزل أن هذه الفكرة تناقض ما يعتقده النظام من قابلية الجزء (دائماً) للانقسام وربما أنه بقية لرأي ثنوي غنوصي[3].

المهم عندنا هنا رأيه الأفلاطوني، فالإنسان عنده هو الروح، أما الجسم

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ـ جـ ١ ص ٧٥ ـ ٧٦

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين: جـ ٢ ـ ص ٣٣١

(٣) برتزل: مقالة مذهب الجوهر الفرد ـ ص ١٤٥ ترجمة أبي ريده «مذهب الذرة عند المسلمين»

فهو سجن له وآفة، وأن الروح هو الفاعل وما الإرادات إلا حركات له، وهو هنا أنفذ نظراً وأقرب إلى أقوال المعتزلة من كبار المعتزلة ممن سبقهم، فمثلاً أستاذه العلاف كان يرى أن الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان، فهو ينظر إلى الإنسان نظرة مادية، وإن كان يقول إن النفس متصلة بالجسم اتصالاً عرضياً - كما رأينا - ولكن النظام يذهب كثيراً مع رأي أفلاطون عندما يقرر أن الإنسان هو الروح، وما البدن إلا آلة للروح وقالب[1].

كما أن النظام يقول بوحدة النفس كما قال أفلاطون من قبل، فهو ينكر وجود حواس مستقلة بل يقول إن الحواس من جنس واحد، فحاسة البصر من جنس حاسة السمع وإنما يكون الاختلاف في جنس المحسوس وفي مواضع الحواس. فالإنسان يسمع بنفسه ويبصر بنفسه، فإن الدراك الحساس هو الروح وهو واحد غير مختلف ولا متضاد، ولما كانت الروح في الإنسان واحدة كان فعلها واحداً[2].

ونرى هذه الأبيات للنظام تحمل أفكاره الفلسفية ورأيه في أن الإنسان جسد وروح وأن الجسد قالب للروح، وإلى علاقة الروح بالجسد:

يا تاركي جسداً بغير فؤاد	أسرفت في الهجران والأبعاد
إن كان يمنعك الزيارة أعين	فادخل عليّ بلغة العوّاد
ان العيون على القلوب إذا جنت	كانت بليتها على الأجساد

أما معمر بن عباد السلمي فقد تأثر بنظرية المثل الأفلاطونية وكذلك عنده أن النفس جوهر مخالف للجسم وما الجسم إلا آلة وقالب للنفس.

أما المعاني الأفلاطونية فيقرر (هورفيتز) إن معمراً يضع خمس مقولات هي الوجود والحركة والسكون والائتلاف والمخالفة. ويقول دي بور إن كل هذه ليست شيئاً بذاتها وليس لها إلا وجود ذهني[3]. ويضيف هورفيتز أن هذه هي بعينها مقولات أفلاطون ويقول إن معمراً كان تلميذاً أميناً لأفلاطون. وبخاصة

(١) الشهرستاني: الملل والنحل - جـ ١ ص ٣٤
(٢) النشار: النشأة - جـ ١ - ص ٥٧٤ وأبو ريده النظام ص ١٠٤
(٣) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام - ص ٨٩

أن مصطلح المعاني هو ترجمة أمينة للمثل - فهناك صلة بين المذهب الأفلاطوني المثالي وبين مذهب المعاني عند معمر[١].

إن معمراً انتقد شرح أرسطو للمثل الأفلاطونية ولا سيما الحجة التي سماها الرجل الثالث إذ إن هذه الحجة تضع حداً ثالثاً لما هو مشارك بين المحسوس والمثال ثم انها تضع فوق ذلك حداً رابعاً لما هو مشترك بين هذه الحدود الثلاثة وهكذا إلى ما لا يتناهى. وربما تأثر معمر بشرح أرسطو لأفلاطون ووافق عليه لا سيما ونحن نعرف أن من مصادر معرفة أفلاطون عند المسلمين كان أرسطو من أهمها وعلى ذلك فإن معمراً يثبت أن المعاني هي أشياء موجودة وفوق ذلك فهي موجودة بذاتها ثم يثبت أيضاً وجود كثرة لا تتناهى من المعاني الخارجة عن العالم الحسي[٢].

يبدو لنا بوضوح اتجاه معمر الأفلاطوني في معالجته النفس، فهي بالإضافة إلى أن جوهرها غير جوهر الجسد فعنده أن الإنسان هو النفس وما الجسد إلا قالب له وآلة. أما النفس فهي لها الإرادة والحركة.

يذكر الأشعري أن معمراً يقول: الإنسان جزء لا يتجزأ وهو المدبر في العالم والبدن الظاهر آلة له وليس هو في مكان في الحقيقة ولا يماسّه ولا يماسّ شيئاً ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعوم ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهية وأنه يحرك هذا البدن بارادته ويصرّفه ولا يماسّه[٣].

فهو اذن يفرق بين النفس والجسد، والنفس عنده هي الإنسان على الحقيقة وهي التي تفعل وتقدر وتحرك والجسد قالب وآلة تحركه النفس وتدبر أمره.

رغم أننا نرى بوضوح أن معمراً يميّز بين النفس والجسم فدي بور يقول: ولكن معمراً لا يبين في وضوح النسبة بين النفس والجسم[٤].

لنقرأ ما يورده الشهرستاني عن رأي معمر بالإنسان وهو عنده النفس وهو

(١) الدكتور النشار: النشأة - جـ - ص ٥٨٧
(٢) المصدر نفسه ص ٥٨٧
(٣) الأشعري: مقالات الاسلاميين - جـ ٢ - ص ٣٣٢
(٤) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام - ص ٨٩

رأي مقارب لما رواه الأشعري وتظهر فيه الآثار الأفلاطونية حتى أن الشهرستاني يقول إن قوله هذا أخذه من الفلاسفة.

وفي رأيي أن هؤلاء الفلاسفة ما هم إلا أفلاطون وتلامذته.

يقول الشهرستاني: الإنسان عند معمر معنى أو جوهر غير الجسد وهو عالم قادر مختار حكيم ليس بمتحرك ولا ساكن ولا متلون ولا متمكن ولا يرى ولا يلمس ولا يحس ولا يحل موضعاً دون موضع ولا يحويه مكان ولا يحصره زمان، لكنه مدبر للجسم وعلاقته من الجسد علاقة التدبير والتصرف، وإنما أخذ هذا القول من الفلاسفة الذين قضوا بإثبات النفس الإنسانية أمراً ما هو جوهر قائم بنفسه ولا متحيز ولا متمكن وأثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية مثل العقول المفارقة ثم لما كان ميل معمر بن عباد إلى مذهب الفلاسفة ميّز بين أفعال النفس التي سماها إنساناً وبين القالب الذي هو جسده، فقال فعل النفس والإرادة فحسب والنفس إنسان ففعل الإنسان هو الإرادة وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والإعتمادات فهي فعل الجسد[1].

إن معمر حسب رواية الشهرستاني يصف الإنسان وهو يصف النفس لأنها جوهر غير الجسد. بل إنه وصف النفس بصفات الله سبحانه وتعالى عندما يقول: إن الإنسان عالم قادر مختار. أو ينزه الإنسان كما ينزه الله جلّ وعلا من أنه لا متحيز ولا متحرك ويعتبر النفس الإنسانية من جنس العقول المفارقة.

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل - جـ - ص ٩١

ج - الشيعة الإمامية

أما اسمهم فالشيعة هم الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبي ﴿ﷺ﴾ أحقية أهل البيت في الخلافة لا سيما ابن عم النبي علي بن أبي طالب رضي الله عنه وسمّوا شيعة علي بعد ذلك.

وكلمة الإمامية آتية من الامام وسموا كذلك لأن أهم عقائدهم أسست حول الإمام وقد قالوا بأن محمداً ﴿ﷺ﴾ نص على خلافة عليّ وقد اغتصبها أبو بكر وعمر وتبرأوا منها وقدحوا في إمامتها وجعلوا الاعتراف بالامام جزء من الإيمان(١).

يقول محمد حسين آل كاشف الغطاء: إن الإمامة منصب إلهي كالنبوة فكما أن الله سبحانه يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة فكذلك يختار للإمامة من يشاء ويأمر نبيه بالنص عليه وأن ينصبه إماماً للناس من بعده للقيام بالوظائف التي كان على النبي أن يقوم بها ويشترط على الإمام أن يكون معصوماً كالنبي عن الخطأ والخطيئة(٢) وقد ذهب بعض الشيعة إلى تأليه الإمام.

لقد انقسم الشيعة إلى عدة مذاهب منهم الزيدية وغلاة الشيعة والامامية. والفرقة الأخيرة ستكون موضوع بحثنا ونبين إن كانت قد خالطت آراءها نظريات أفلاطونية.

يروي الدكتور النشار أنه وفد على الكوفة بعد الفتح، الفرس والموالي

---

(١) أحمد أمين: فجر الإسلام - ص ٢٧٢

(٢) محمد حسين آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، (الطبعة التاسعة) بيروت - بلا تاريخ - ص ١٠٧، ١٠٩

وأسلموا ولكن علقت بأذهانهم بعض بقايا أو رواسب من عقائدهم القديمة. أو بمعنى أدق أسلم الكثيرون منهم عن يقين وعقيدة وبقي الآخرون في رباط قوي بأديانهم القديمة ومن هؤلاء تكونت المراكز الغنوصية في الكوفة ومنهم ظهرت فيما بعد أرجح الآراء الغالية[١].

فنظرية الإمام المعصوم عند الشيعة مأخوذة من الغنوص المانوي، وفيه نظرية الإنسان الأول والإنسان الكامل وهي تذهب إلى الاعتراف بشخص معين تتخذه كإمام وتغالي في تقديسه مع العلم أن تقديس الشخصية غير موجود عند العرب، لأن العرب نشأتهم ونظام معيشتهم أميل إلى النظام الجمهوري وحتى الإسلام فلم نر تعييناً لشخص معين أو سلالة معينة لا بالقرآن الكريم ولا السنة النبوية ولكن فكرة الإمام الوراثية دخيلة على الإسلام.

ويرى جولدتسيهر أن فكرة الرجعة من وضع الشيعة أو من عقائدهم التي اختصوا بها ويحتمل أن تكون قد تسربت إلى الإسلام عن طريق المؤثرات اليهودية والمسيحية. فعند اليهود والنصارى أن النبي إيليا قد رفع إلى السماء وأنه لا بد أن يعود إلى الأرض في آخر الزمان لإقامة دعائم الحق والعدل ولا شك أن إيليا هو الأنموذج الأول لأئمة الشيعة المختفين الغائبين الذين يحيون لا يراهم أحد والذين سيعودون يوماً ما كمهديين منقذين للعالم[٢].

ونلاحظ كثيراً من آراء الشيعة تشابه المعتزلة مثل القول بالحسن والقبح العقليين وبقدرة الإنسان واختياره وأن الله تعالى لا يصدر عنه شر. ولا شك أن هذه الآراء الأخلاقية تتفق مع آراء أفلاطون إن لم نقل أنهم تأثروا بها.

يستطرد جولدتسيهر خلال تعرضه لفقه الشيعة إلى مشكلة الزواج الموقت عند الشيعة. ويذكر على سبيل المثال أن أفلاطون أباح الزواج الموقت في كتابه الجمهورية ثم يضيف قائلاً أن أفلاطون أباحه للنخبة المختارة من المجتمع الذين أطلق عليهم الفيلسوف اسم (الحراس)[٣].

---

(١) الدكتور النشار: النشأة ـ جـ ٢ ـ ص ٦٧

(٢) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٢١٥

(٣) المصدر نفسه ص ٢٢٥

الحقيقة إذا كان هناك تشابه بين الزواج الموقت عند الشيعة والزواج الموقت عند أفلاطون من أنه نكاح مؤقت يبطل بعد انتهاء مدة معينة حسب الإتفاق بدون القيام بأي إجراء شكلي للطلاق إلا أن الدوافع تختلف عند أفلاطون عنه عند الشيعة. فكانت هناك بواعث في زمن النبي لا سيما أيام الحرب وفي بدء الرسالة لم يلبث النبي «ﷺ» أن فسخها. وهناك روايات أخرى تقول أن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه هو الذي حظر هذا النكاح على المسلمين وأعلن أنه غير شرعي.

على كل حال رغم أن هناك توافقاً بين زواج الحراس المؤقت عند أفلاطون وزواج المتعة عند الشيعة لا سيما في وقت الغزو والحروب ولكن الهدف يختلف عند الاثنين فأفلاطون يريد إنجاب حراس أقوياء والغاية عند الشيعة غريزية لا سيما بعد أن استمروا في الأخذ بهذا النوع من الزواج حتى وقت السلم.

وقد غلت غلاة الشيعة الإمامية وقالت بالتناسخ وأن مصدر التناسخ عندها -كما يروي الشهرستاني- من المجوس المزدكية وكذلك من براهمة الهند ومن الفلاسفة والصابئة[1].

وقد عرفنا أن البراهمة والصابئة فرقتان أفلاطونيتان قالتا بالتناسخ كما قاله أفلاطون.

يشير الدكتور النشار إلى أن الشيعة الغالية من أتباع أبي الخطاب استخدمت فكرة النور المحمدي التي عرفت في محيط الامام جعفر الصادق في صورة معتدلة فوضعتها في صورة غالية ثم خلطتها بعناصر مانوية ومزدكية. ثم أخذت بفكرة رفع التكاليف -وهي متأثرة بالمزدكية والخرّمية وربطتها بالتناسخ الأفلاطوني. واستخدمت مصطلحات أفلاطونية مثل (القالب والقميص) ولعلها أن تكون قد أخذت بالتناسخ عن الحرنانية الأفلاطونية[2].

أما البغدادي في كتاب الفرق بين الفرق فبعد أن يذكر أن سقراط

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل - جـ ١ - ص ٢٩٢

(٢) النشار: النشأة - جـ ٢ - ص ٣٣٥

وأفلاطون قالا بتناسخ الأرواح يقول: وقد حكى فلوطرخس مثل هذا القول عن بعض الفلاسفة[١] ولا شك أن فلوطرخس يذكر آراء أستاذه أفلاطون.

ويذكر البغدادي أن فريقاً من السمنية قالت بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة وأجازوا أن ينقل روح الإنسان إلى كلب وروح الكلب إلى إنسان.

وقد ذهبت المانوية أيضاً إلى التناسخ. وذلك أن ماني قال في بعض كتبه: الأرواح التي تفارق الأجسام نوعان: أرواح الصديقين وأرواح أهل الضلالة. أرواح الصديقين إذا فارقت أجسادها سرت في عمود الصبح إلى النور الذي فوق الفلك فبقيت في ذلك العالم على السرور الدائم. وأرواح أهل الضلال إذا فارقت الأجسام وأرادت اللحوق بالنور الأعلى ردّت منعكسة إلى الأسفل فتتناسخ في أجسام الحيوانات إلى أن تصفو من شوائب الظلمة ثم تلتحق بالنور العالي.

وقال بعض اليهود بالتناسخ وزعم أنه وجد في كتاب دانيال أن الله تعالى مسخ بختنصر في سبع صور من صور البهائم والسباع وعذّبه فيها كلها ثم بعثه في آخرها موحداً.

وبعد أن يذكر صاحب الفرق التناسخ عند أفلاطون ومن تأثر به يذكر فرقاً من الشيعة قالت بالتناسخ كالبيانية والجناحية والراوندية ويقول إنها كلها قالت بتناسخ روح الإله في الأئمة بزعمهم.

ثم يقول: إن أول من قال بهذه الضلالة السبئية الرافضة لدعواهم أن علياً صار إلهاً حين حل روح الإله فيه. والبيانية زعمت أن روح الإله دارت في الأنبياء ثم في الأئمة إلى أن صارت في بيان بن سمعان.

وادعت الجناحية منهم مثل ذلك في عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب.

وكذلك دعوى الخطابية في أبي الخطاب. وكذلك دعوى قوم من الروندية في أبي مسلم صاحب دولة بني العباس. وهؤلاء يقولون بتناسخ روح الإله دون أرواح الناس.

---

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٢٧١

أما أبو مسلم الخراساني فزعم: إن الله خلق الأرواح وكلّفها فمنها من علم أن يطيعه ومنها من علم أن يعصيه وأن العصاة إنما عصوه ابتداء فعوقبوا بالنسخ والمسخ في الأجساد المختلفة على مقادير ذنوبهم[١].

فكثير من فرق الشيعة قالت بالتناسخ سواء تأثرت بأقوال أفلاطون أو بالمسيحيين الذين كانوا يتداولون الفلسفة الأفلاطونية في دوائرهم.

أما أهم مفكر شيعي تأثر بآراء الفلاسفة لا سيما أفلاطون فهو هشام بن الحكم ولعل أهم فكرة في هذا الخصوص هو تفرقته بين النفس والجسم وإنهما مختلفا الجوهر وأن النفس هي الإنسان وهي التي تحس وتدرك.

يقول البغدادي: حكى عنه زرقان أنه قال: الإنسان شيئان بدن وروح والبدن موات والروح حسّاسة مدركة فاعلة وهي نور الأنوار[٢].

وكذلك يشير الدكتور النشار بأن هشام بن الحكم رغم نزعته الحسية فهو يقول أن النفس هي الفعالة الحساسة الدراكة دون الجسد وهي نور من الأنوار[٣]. ولا شك أنه أخذ فكرة الإنسان هو الروح من المدارس الفلسفية المنتشرة المحيطة سواء من الديصانية أو المرقونية، وكلها مدارس تأثرت بأفكار أفلاطون وتقسيمه الإنسان إلى جسد وروح أما أنه نور الأنوار فلا شك أنه أخذ الفكرة من المدارس الثنوية.

ولا شك أن لهشام علاقة شديدة بفرقة الثنوية الديصانية أتباع برديصان[٤] وقد علمنا في فصل الديصانية كيف أنها كانت مدرسة أفلاطونية وميداناً خصباً للفلسفة الغنوصية التي ازدهرت على عهد مؤسسها برديصان الذي نقل الفلسفة اليونانية إلى الشرق لا سيما الأفلاطونية والرواقية.

وكذلك المقنّع وهو من أتباع أبي مسلم الخرساني ادعى الربوبية على طريق المناسخة أي أن النور الإلهي حل فيه عن طريق التناسخ. أما هذه الطريق فكان

---

(١) البغدادي: الفرق - ص ٢٧١ - ٢٧٦

(٢) البغدادي: الفرق ص ١٨

(٣) النشار: النشأة - جـ ٢ - ص ٢٥١.

(٤) المصدر نفسه: ص ٢٤٥

كالآتي: انتقل النور إلى صورة آدم ـ ولذلك قال الله تعالى للملائكة «اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس فأبى» فاستحق لذلك السخط. ولم يتنبه المؤرخون المسلمون إلى أن هذه هي فكرة الخلافة المشهورة (إني جاعل في الأرض خليفة) وقد أثرت هذه الفكرة في الصوفية الفلسفية وهي تستند أيضاً على الحديث الموضوع (خلق الله آدم على صورته) وهي فكرة غنوصية مستمدة من فيلون اليهودي الفيلسوف ونحن نعلم تأثر فيلون بأفلاطون. ثم أعلن المقنع أن الصورة الإلهية تحولت إلى نوح ثم إلى صورة واحد من الأنبياء والحكماء (ولعل قوله بأن الروح تناسخت في الحكماء) دليل على معرفته الواسعة بالفلسفة والغنوص ثم يقرر أنها تحولت إلى صورة أبي مسلم ثم ظهرت فيه هو(١).

(١) النشار: النشأة ـ جـ ٢ ـ ص ٣٥٨ / ٣٥٩

أثر أفلاطون الأخلاقي في التصوف

تمهيد

أما أثر أفلاطون في التصوف فواضح عند كثير من المتصوفة إذ اعتبروه شيخاً من شيوخهم وبالرغم من أنه ليس لأفلاطون تجربة صوفية ولم يتكلم عن الإتحاد أو الحلول اتحاد الانسان بالله أو حلوله فيه ولم يصرح بوحدة الوجود، إلا أنه عرف لدى المسلمين خلال الأفلاطونية المحدثة كصاحب تجربة صوفية وذوق. وعرف الصوفية نظريته في خلود النفس خلال فيدون وهبوطها من العالم المعقول وتوقها ثانية إلى هذا العالم ولكي تفعل هذا دعا أفلاطون إلى تحقير الجسد وملذاته ودعا خلال الأورفية إلى التطهير وانطق سقراط بالزهد. وكذلك كان أفلاطون المبشر الأول والباني الحقيقي لعلم الأخلاق، والتصوف في نهاية الأمر مذهب أخلاقي لتطهير النفس، بل أن تعريفات الرسالة القشيرية للتصوف على لسان كبار صوفية أهل السنة تعاريف أخلاقية. وأذكر بعض التعاريف التي وردت في الرسالة القشيرية وبعض التعاريف التي أوردها الدكتور عفيفي في كتابه (التصوف):

قال معروف الكرخي (المتوفى سنة ٢٠٠ هـ): التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق[١].

وقال أبو حفص الحداد (المتوفي سنة ٢٦٥ هـ): التصوف كله أدب: لكل وقت أدب. ولكل مقام أدب ولكل حال أدب. فمن لزم آداب الأوقات بلغ الرجال ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يظن القبول[٢].

---

(١) الدكتور عفيفي: التصوف ص ٣٩.
(٢) المصدر السابق ص ٤٢.

وقال أبو الحسين النوري (المتوفى سنة ٢٩٥ هـ): «التصوف ترك كل حظ للنفس»[١] وقال: ليس التصوف رسوماً ولا علوماً ولكنه أخلاق»[٢] وقال: «الصوفية قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفوس وتحرّروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأول والدرجة العليا من الحق فإذا تركوا كل ما سوى الحق صاروا لا مالكين ولا مملوكين»[٣].

وقال أبو العباس بن عطاء الآدمي (المتوفى سنة ٣١٩ هـ): «من ألزم نفسه آداب الشريعة نور الله قلبه بنور المعرفة»[٤].

وقال السري السقطي (المتوفى سنة ٢٥٧ هـ): «التصوف اسم لثلاثة معاني وهو الذي لا يطفىء نور معرفته نور ورعه، ولا يتكلم بباطن في علم ينقض عليه ظاهر الكتاب أو السنة ولا تحمله الكرامات على هتك أسرار محارم الله»[٥].

وقال أبو سليمان الداراني: «من أحسن في نهاره كوفىء في ليله ومن أحسن في ليله كوفىء في نهاره ومن صدق في ترك شهوة ذهب الله بها من قلبه»[٦].

وقال الجنيد (المتوفى سنة ٢٩٧ هـ): «التصوف تصوف القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتي ومفارقة أخلاق الطبيعة، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة دعاوي النفسانية، ومنازلة صفات الروحانية، والتعلق بعلوم الحقيقة، والعلم على ما هو خير، والنصح لجميع الأمة والإخلاص في مراعاة الحقيقة، واتباع النبي ﷺ»[٧].

وقال أبو عبد الله عمرو بن عثمان المكي (المتوفي سنة ٢٩١ هـ) «العلم قائد والخوف سائق والنفس حرون بين ذلك جزوع خداعة رواغة فاحذرها وراعها بسياسة العلم وسقها بتهديد الخوف يتم لك ما تريد»[٨].

وقال أبو إسحاق الخواص (المتوفى سنة ٢٩١ هـ): «دواء القلب خمسة

---

(١) عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية ص ٢١.
(٢) الدكتور عفيفي: التصوف ص ٤٢.
(٣) المصدر السابق ص ٤٤.
(٤) الرسالة القشيرية ص ٢٢.
(٥) المصدر نفسه ص ١٠.
(٦) المصدر نفسه ص ١٦.
(٧) عفيفي: التصوف ص ٤٨.
(٨) الرسالة القشيرية ص ٢٣.

أشياء، قراءة القرآن بالتدبر وخلاء البطن وقيام الليل والتضرع عند السحر ومجالسة الصالحين»[١].

ومن هنا حاز أفلاطون إعجاب كبار الصوفية ومحبتهم سواء في صورتِه، أو في صورته السقراطية أو في ثوب أفلوطين.[٢]

وكما قال أفلاطون أن الجسد هو سجن للنفس وأن النفس متى أرادت أن تصل إلى المعرفة وجب عليها أن تمزق حجب الجسد وتتخلص من عبوديته نرى المتصوفة يقولون بروحانية النفس وخلودها وأن النفس هي الإنسان على الحقيقة وإنها من أصل علوي ارتبطت بالجسد ولهذا فهي تنزع دائمًا إلى العودة إلى مكانها الذي هبطت منه بعد تخلصها من سجن الجسد.

كذلك فكرة التشبه بمثال الخير الأفلاطوني أو التشبه بمثال الجمال والتجرد من عوالق المادة والاتجاه إلى الصورة الروحانية وما نراه عند المتصوفة من إهمال الجسد والتعلق بالروح حتى ينكشف أمام بصيرتهم نور الحق ويشاهدون ما وراء الحجاب ويدركون الجمال بالذات والخير بالذات.

إن أفلاطون يرى الله مقياس الأشياء جميعاً، ولهذا على الإنسان أن يسعى بكل ما أوتي به من قوة إلى التشبه بالله. ويرى أفلاطون بأن الفضائل الأخلاقية لا تكتسب ولا نستطيع أن نمارس حياة كلها خير وعدل إلا إذا جعلنا الله غاية لنا وهو أسمى صورة للكمال وهذا ما يسميه الصوفية بالوصول إلى الحضرة الربوبية[٣]

وفكرة الكشف عن الله وعدم إيصال الحقيقة التي يكشفها إلى الغير هي فكرة أفلاطونية، يقول أفلاطون: ولكن الكشف عن صانع وأن هذا العالم يحتاج إلى بحث شديد وحتى إذا كشفنا عن حقيقته فمن المستحيل أن ننقل العلم به إلى الجميع.[٤]

ولقد اتخذ الصوفية على اختلاف مناحيهم من فكرة أفلاطون في النفس

(١) الرسالة القشيرية ص ٢٦.
(٢) أفلاطون، فيدون ص ٢٢٢ (تعليق).
(٣) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي ج ١ ص ١٢٣.
(٤) فؤاد الأهواني: أفلاطون ص ١٢٥.

أساساً لوضعهم المعراج الروحي، فالنفس عندهم كائن غريب عن هذا العالم هبط اليه من العالم العلوي وحل ضيفاً على البدن ولكنه منذ هبوطه إلى هذا العالم يحن أبداً إلى الخلاص من قيوده واللحاق بعالمه الأصلي. ولكن أنىّ له بالعودة وقد تغلل بأغلال العالم المادي وشغلته شواغله وغشيته غواشيه، فتكدر كيانه الصافي وخبا فيه قبس ذلك النور الإلهي الذي كان يضيء جوانبه: لا بدّ من الفرار وتحطيم الأغلال وتصفية النفس من كدوراتها حتى تهيأ للصعود إلى عالمها. ولذا حلا للصوفية أن يشبهوا النفس بالطائر السجين الذي هبط إلى الأرض من عالم السماء ولكنه لا يفتأ يحن إلى وطنه ويحاول الإفلات من قفصه كما أشار ابن سينا في عينيته(١).

(١) أبو العلا عفيفي: التصوف ص ١٣٥.

أولاً: أبو طالب المكي

أما الشخصية الأولى من نماذج الصوفية الذين كان لأفلاطون أثر في تصوفهم الأخلاقي فهي شخصية أبي طالب المكي.

يعالج أبو طالب المكي (المتوفى ٣٨٦ هـ) أمر النفس معالجة دينية واضحة، فيسند رأيه بالآيات القرآنية الكريمة. ولكن مع هذا لا تخلو نظراته من مسحة فلسفية أفلاطونية. وهو يرجعَ صلاح أخلاق الإنسان إلى صلاح النفس، ولهذا فهو يحث على الإبتعاد عن الهوى. والنفس عنده مجبولة على الحركة.[١]

وبالرغم أن النفس عند أبي طالب المكي واحدة إلا أنه يقول أنها مبتلاة بأوصاف أربعة متفاوته: أولها معاني صفات الربوبية نحو الكبر والمدح والعز والغنى. ومبتلاة بأخلاق الشياطين مثل الخداع والحيلة والحسد والظنة. ومبتلاة بطبائع البهائم وهو حب الأكل والشرب والنكاح. وكذلك فهي مطالبة بأوصاف العبودية مثل الخوف والتواضع والذل.[٢]

وكذلك يقسم الناس إلى قسمين منهم من تتغلب عليهم النفوس الامارة بالسوء الموافقة للهوى والمخالفة للمولى. ومنهم أولو النفوس المطمئنة وهم عباد الرحمن أصحاب العلم والحكمة.

ولهذا فهو يحث الإنسان على الابتعاد عن طاعة النفس الامارة بالسوء واتباع النفس العاقلة التي تقوده إلى صفات الربوبية وتضعه في مصاف الروحانيين.

---

(١) أبو طالب المكي: قوت القلوب ج ١ ص ١٧٤.

(٢) المصدر نفسه ج١ ص ١٧٧.

ولهذا فهو يصف الطريق الأخلاقي لخلاص النفس من عبودية الهوى إلى طريق الكمال وذلك بأن يملك الإنسان ويسخرها ويتسلط عليها بدل أن تتسلط عليه، لأنه يقول إن لم تملك نفسك ملكتك وإن لم تضف عليها اتسعت عليك، فإن أردت الظفر بها فلا تعرضها لهواها، واحتبسها عن معتاد بلاها فإن لم تمسكها انطلقت بك، وإن أردت أن تقوى عليها فاضعفها بقطع أسباب هواها وحبس مواد شهواتها وإلا قويت عليك فصرعتك(١).

أما مذهبه في الحب الإلهي فعنده أن كل مؤمن بالله هو محب لله. قال تعالى ﴿والذين آمنوا أشد حباً لله﴾ ولكن هؤلاء المحبين على مراتب من المحبة بعضها أعلى من بعض فأشدهم حباً لله أحسنهم تخلقاً بأخلاقه مثل العلم والحلم والعفو وحسن الخلق والستر على الخلق. وأعرفهم بمعاني صفاته واتركهم منازعة له في الصفات كي لا يشركوه فيها مثل الكبر والحمد وحب المدح وحب الغنى والعز وطلب الذكر(٢).

ويأتي أبو طالب المكي بكثير من الأمثلة على علامة الحب للحبيب عن المحب. فمن علامة المحبة كثرة ذكر الحبيب وكذلك حب كلام الحبيب وتكريره على الأسماع والقلوب(٣).

ومن علامات الحب المجاهدة في طريق المحبوب بالمال والنفس ليقرب منه ويبلغ مرضاته والانقطاع إليه والأنس به والاستراحة بقربه والروح عنه بمحادثة المجالسة ومناجاة في الخلوة(٤).

كذلك من علامات المحبة لقاء الحبيب على العيان والكشف في دار السلام ومحل القرب وهو الإشتياق إلى الموت لأنه مفتاح اللقاء وباب الدخول إلى المعاينة(٥) وقد رأينا أن سقراط يقول باتصال النفس بعد مفارقة الجسد.

---

(١) أبو طالب المكي ج ١ ص ١٧٨.
(٢) قوت القلوب: جـ ٢ ص ١٠٠.
(٣) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٠٥.
(٤) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٠٨.
(٥) المصدر نفسه جـ ٢ ص ١٠١.

كما أن الطمأنينة بقرب الحبيب ودوام النظر وسياحة الفكر وموافقته وإيثاره على النفس من علائم الحب.

ومن علامات المحبة الخروج إلى الحبيب من المال بالزهد في الدنيا والخروج اليه من النفس بإيثار الحق على جميع الأهواء[1].

ومن المحبة وجود الروح بالشكوى اليه، والإستراحة إلى علمه به وحده، وإخلاص المعاملة لوجهه، وحسن الأدب فيها وهو الإخفاء لها، وكتم ما يحكم به من الضيف والشدائد، وإظهار ما ينعم به من الألطاف والفوائد، وكثرة التفكر في نعمائه، وخفي ألطافه، وغرائب صنعه، وعجائب قدرته، وحسن الثناء عليه في كل حال، والصبر على بلائه[2].

أما الشوق عند أبي طالب فهو مقام رفيع من مقامات المحبة وانه يرى أنْ الشوق لا يبقي للعبد راحة ولا نعيماً في غير شوقه. وإن المشتاقين مقربون بما اشهدوا من الشوق اليه، وهم المأمور بطلبهم، الموجود الحبيب عندهم مثوبة منه لهم، لما شوقهم اليه[3].

من هذا نرى أن هناك مسحة أفلاطونية أخلاقية تسيطر على كتابات أبي طالب المكي أو على الأقل هناك مشابهة بينه وبين أفلاطون.

---

(١) قوت القلوب جـ٢ ص ١٠٩.
(٢) المصدر نفسه جـ٢ ص ١٠٩.
(٣) قوت القلوب جـ٢ ص ١٢٠.

ثانياً: الغزالي

ولكن سرعان ما نجد صورة الأخلاق الأفلاطونية عند تلميذ غير زمني لأبي طالب المكي وهو الغزالي المتوفى عام ٥٠٥ هـ. لقد انتهى الغزالي - في ما نعلم - إلى طريق التصوف بعد أن اطلع على علوم المتكلمين والفلاسفة فلم يجد ضالته. فهو يقول في طريق التصوف: ثم إني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعمل وعلم. وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله. ويذكر الغزالي: إن العلم كان أيسر عليّ من العمل، فإنه ابتدأ بتحصيل علم الصوفية ومطالعة كتبهم مثل (قوت القلوب) لأبي طالب المكي وكتب المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي والبسطامي حتى اطلع على كنه مقاصدهم العلمية وحصل ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع ولكن ظهر له أن جوهر التصوف لا يمكن الوصول إليه بالتعلم ولكن بالذوق[1].

طريق التصوف عند الغزالي اذن بالعلم والعمل ولكن على الرغم من أن العلم أيسر لكنه لا يؤدي إلى تفهم التصوف على حقيقته. فالعمل عنده أهم، ويضرب مثالاً يفرق به بين العلم والعمل ويقول أن الفرق بين من يعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه وبين من كانت حاله حال الزهاد كالفرق بين من يدرك أسباب السكر ومن كان حاله السكر.

وهكذا نجد الغزالي يسلك طريق الصوفية لأنه رأى سيرتهم أحسن السير وأخلاقهم أزكي الأخلاق وطريقتهم سبيل إلى تطهير القلب وإلى استغراقه

---

(١) الغزالي: ميزان العمل ص ١٥٤.

بذكر الله فالفناء بالكلية في الله.

ويرى الغزالي أن الأصول الثلاثة من الايمان عند المتصوفة هي إيمان بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر كانت رسخت في نفسه لا بدليل معين بل بأسباب وقرائن وتجاريب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها. وكان قد ظهر عنده أنه لا مطمع له في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى وإن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والانابة إلى دار الخلود والاقبال بكل الهمة على الله تعالى[١].

لا شك أن الغزالي أخذ بنظرية التشبه بالله عن أفلاطون لأن الرجل الفاضل عند أفلاطون الذي يتشبه بالله ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

سعادة الإنسان عند الغزالي مخالفة الهوى والابتعاد عن ملاذ الدنيا وسلوك الطريق المؤدي إلى الله تعالى. ويقول في كتابه الأربعين: إن سعادة الإنسان لمن يتشبه بالملائكة في النزوع عن الشهوات وكسر النفس الأمارة بالسوء ويبعد عن مشابهة البهيمة المهملة سدى التي تسترسل في اتباع الهوى بحسب ما يقتضيه طبعها من غير حاجز.[٢]

فالغزالي لا يرى السعادة الحقيقية في اللذات الحسية حتى ما كان منها في الجنان. إنها عنده في وصول المرء إلى كماله الخاص به وهي إدراك الأمور على ما هي عليه أي بإدراكها عارية مما يلابسها واضحة جلية ومعرفة الحقائق الإلهية. وهذا النوع من السعادة يكون نادراً في هذه الحياة لكنه يتم في الحياة الآخرة لمن أعد لها نفسه.[٣] ولا شك أن هذه آراء أفلاطونية واضحة. والتعلم عند الغزالي تذكر فالنفس تذكر حالتها السابقة التي كانت عليها قبل الوجود البشري وما قد تشاهده في تلك الحياة السابقة. ويقول الغزالي: العلوم مركوزة في أصل إلى الفعل[٤].

---

(١) الغزالي: ميزان العمل ص ١٥٧.

(٢) الغزالي: كتاب الأربعين ص ٩٤.

(٣) محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق في الإسلام ص ١٩٥.

(٤) سانتلانا: تاريخ المذاهب الفلسفية جـ٢ ص ٤١.

كما أن الوجود عند الغزالي عالمان: عالم الحس وعالم العقل فهو يقول أنه كما أن هناك أعضاء تدرك بها عالم الحس فإنه يجب أن تكون للنفس بعض ملكات مهيئة لإدراك عالم المعقولات[١].

والنفس عند الغزالي جوهر قائم بنفسه فهي ليست جسمًا وجوهرها منزه عن المادة وأهم دليل يأتيه على انها مخالفة للجسم وإنها تنعم بعد البدن أو تعذب لأن الألم وإن حل بالبدن فلأجل النفس.

فالغزالي يوافق على أن النفس جوهر مخالف للبدن وهو يتبع هنا ابن سينا، ونحن نعلم أن ابن سينا يتبع أفلاطون في هذه الفكرة.

والغزالي لا يعترض على قول الفلاسفة (إن النفس جوهر قائم بذاته) من حيث المبدأ إذ ليس بعزيز على قدرة الله أن تكون كذلك وليس في الشرع ما يناقض هذه بل ربما تبين في تفاصيل الحشر والنشر أن الشرع مصدق له[٢].

ولا يقسم الغزالي قوى النفس بصراحة كما هي عند أفلاطون وإنما يعددها عن طريق التشبيه إلى ثلاث قوى: الشهوية والغضبية والعقلية، ثم يضيف اليها فضيلة العدالة لتوازن بينها.

يقول الغزالي: ونذكر الآن أمراء الجنود ورؤوسها فنقول فيك شهوة تجذب بها إلى نفسك النافع وغضب تدفع به عن نفسك الضار وعقل تدبر به الأمور وترعى به الرعية. فأنت باعتبار غضبك كلب وباعتبار شهوتك بهيمة كالفرس مثلاً وباعتبار عقلك ملك. وأنت مأمور بالعدل بينهم والقيام بحقوقهم أو الاستعانة بهم لتقتضي بمعونتهم سعادة الأبد. فإن رضت الفرس وأدبت الكلب وسخرتها للملك تيسر لك الظفر بها طلبت وإن سخرت العقل في استنباط الحيل لتحصيل ما يتقاضاه الكلب بغضبه ولجاجه والفرس بحرصه وجشعه أوفيت على العطب فضلاً عن إدراك مقصود الطلب فصرت منكوساً معكوساً فاجراً ظالماً لأن الظلم وضع الشيء في غير موضعه[٣].

(١) دائرة المعارف الإسلامية جـ٢ ص ٤٢٨.
(٢) ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ص ٢١٠.
(٣) الغزالي: كتاب الأربعين ص ٧٣.

وكما أن للنفوس ثلاث قوى فالفضائل عند الغزالي أربع هي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة[١].

فالحكمة هي فضيلة القوة العقلية التي بها يسوس القوة الشهوية والغضبية، والعفة فضيلة القوة الشهوية التي تجعل الإنسان حراً غير مستعبد لشهواته.

أما فضيلة العدالة فهي عبارة عن انسجام هذه القوى بحيث لا تتسلط احداها على الأخرى مع أن القيادة يجب أن تكون للقوة العاقلة.

والفضيلة عند الغزالي ممارسة كما هي عند أفلاطون. فإن الطريق إلى تزكية النفس اعتياد الأفعال الصادرة من النفوس الزكية الكاملة حتى إذا صار ذلك معتاداً بالتكرر مع تقارب الزمان حدث منها هيئة للنفس راسخة تقتضي تلك الأفعال وتتقاضاها بحيث يصير ذلك به بالعادة كالطبع فيخف عليه ما كان يستثقله من الخير.

فمن أراد أن يحصل لنفسه خلق الجود فطريقه أن يتكلف فعل الجواد وهو بذل المال ولا يزال يواظب عليه حتى يتيسر عليه فيصير بنفسه جواداً.

وكذا من أراد أن يحصل لنفسه خلق التواضع وغلب عليه التكبر فطريقه في المجاهدة أن يواظب على أفعال المتواضعين مواظبة دائمة على التكرر مع تقارب الأوقات[٢].

---

(١) الغزالي: ميزان العمل ص ٢٦٤.
(٢) الغزالي: ميزان العمل ص ٢٥١.

ثالثاً ـ ابن عربي

أما النموذج الثالث للأخلاقية الأفلاطونية في العالم الإسلامي فهو نموذج ابن عربي (سنة ٥٦٠ هـ ـ ٦٣٨ هـ) وقد أقام نظريته الأخلاقية على نظرية الوجود فوضع فكرة الإنسان الكامل وتأثر بفكرة أفلاطون بالتشبه بالله. والإنسان الكامل عنده مرة الروح الأعظم وفلك الحياة والقطب وتارة القلم الأعلى والعرش والعقل الأول.

ونظرية الإنسان الكامل نظرية ميتافيزيقية لا شك أن فيها أثراً أفلاطونياً بجانب الآثار الغنوصية الشرقية. وإن محاولة الارتفاع إلى مرتبة الإنسان الكامل مرحلة أخلاقية هي التشبه بمثال المثل أو بالله عند أفلاطون.

والإنسان لا يكون كاملاً إلا بمقدار ما تحتوي نفسه من الصفات الإلهية. يقول ابن عربي: الإنسان الكامل اسم عام يطلق على كل الاناس الكاملين الذين تحققت بوجودهم كل معاني الوجود وأخص هؤلاء الأنبياء والأولياء[١].

لهذا يرى أن كل انسان كامل يجب ان يكون صوفياً إذ بالتصوف وحده يستطيع الوصول إلى الإتحاد بالله. وإن الإنسان الكامل أكمل المخلوقات ولذا لم يكن من بد من احترامه والحرص على سلامته فإن من احترم الإنسان الكامل احترم الله. وإذا زال الإنسان الكامل زال الوجود كما يزول المعلول إذا تلاشت علته[٢].

والرسول محمد ﷺ إنسان كامل لأن الله جمع فيه كل الصفات الإلهية والحقائق الكونية إذ يقول: بدىء به الأمر وختم فكان نبياً وآدم بين الماء

(١) ابن عربي: فصوص الحكم ص ٢٥٢.

(٢) كمال اليازجي: أعلام الفلسفة ص ٣٥٤.

والطين ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين[١].

ويلي محمد الإنسان الكامل الأنبياء والأولياء. ثم يرى ابن عربي أن لكل زمن إنسانه الكامل ويرى نفسه أنه الإنسان الكامل في عصره، إذ يقول:

لكل زمان واحد هو عينه وإني ذاك الشخص في العصر واحد
وما الناس إلا واحد بعد واحد حرام على الأدوار شخصان يوجد
وما ذاك عن حق ولكن عناية أتتني وحسادي تروم وتجهد

أما النفس فيميزها ابن عربي عن الجسم ويقول إنها جوهر كانت موجودة قبل الجسم وحلت في الجسم بعد أن تم خلقه وصار مستعداً لها، ولهذا يقول الله تعالى ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي﴾ أي أن الله أضاف الروح إلى نفسه وهو موجود أزلاً فالروح سابقة للجسم كما أن النفس لا تفنى بفناء الجسد وإنها باتصالها بالجسد نسيت ما كانت تعلمه ولهذا فإن سعادتها بالعلم حتى تتخلص من قيود الجسم ولا شك أنه تأثر بهذه الفكرة بأفلاطون.

ولهذا فالسعادة عنده أن يتجه الإنسان إلى الله ويحبه ويكون متطهراً سالكاً طريق العارفين ومن أجل بلوغ الكمال في طريق التصوف يجب على النفس أن تتخلص من كل تعلق بالدنيا وأن تسعى للأنس والإتحاد بالله وحده عن طريق الذكر[٢].

كما أن ابن عربي يقول إن الطريق إلى السعادة النفسية هى المعرفة الحقة وهو أميل في رأيه هذا إلى المذهب الأفلاطوني[٣].

ويشير ابن عربي إلى قواعد الزهد التي يوصي بها المؤمنين الذين يعيشون في الدنيا ويرى ذلك إلى الوصول إلى أن يعيش المؤمنون العاديون إما معتزلين للدنيا أو في الدنيا ولكن عيشة الزاهدين قدر المستطاع[٤].

وقد تأثر ابن عربي بابن مسرة ومدرسته وقد أخذ ابن مسرة بالمذهب

---

(١) ابن عربي: فصوص الحكم ص ٢٦٧.

(٢) بلاثيوس: ابن عربي ص ١٥٢.

(٣) عفيفي: من أين استقى ابن عربي فلسفة الصوفية ـ مقالة في مجلة كلية الآداب ـ القاهرة، المجلد الأول سنة ١٩٣٣.

(٤) بلاثيوس: ابن عربي ص ١٥١.

الأفلاطوني تحت اسم انباذوقليس كما بين الدكتور النشار في فيدون:[١]

(١) المذهب المنسوب إلى انباذوقليس: إن معرفة النفس الإنسانية أساس كل معرفة في الأمور المادية والمعنوية.

(٢) إن الروح جوهر بسيط جميل غير مادي وإن الذي ينكر جمال الروح أو النفس إنما ينظر اليها من ناحية علاقتها بالبدن.

(٣) إن بساطة الروح بساطة معنوية غير مادية.

(٤) إن غاية النفس أن تعود إلى أصلها.

وهذه هي آراء أفلاطونية نسبت إلى انباذوقليس وقد نادى بها ابن مسرة وأثرت في ابن عربي.

ويرى ابن عربي ألاّ فرق بين الخير والشر في المطلق وإن كان الله مصدر الخير فلا يجوز اعتبار الإنسان مصدر الشر وإنما يقال إن بعض أعمال الإنسان تحل محل الشر. فالشر المحض لا يوجد بحد ذاته. الشر المحض هو العدم المحض وبخلافه الخير المحض فمعناه الوجود المحض والنور المحض.

فالله اذن لم يخلق الشر ولا يوجد الشر إلا بالنسبة إلى تعليم شرعي معين وبالنسبة إلى مبدأ أخلاقي متواضع عليه هو تقييم ذاتي وليس له وجود موضوعي. وكذلك هو الخير. فالموجودات بذاتها ليست خيراً ولا شراً: فالألم والمرض والفقر والجهل والقبح منيت بنقص فعُدّت شروراً، ولو تفادينا هذا النقص لما عادت شروراً.

ويسمى الشر شراً لأننا نجهل الخير المستتر فيه ونجهل الحكمة الإلهية من خلقه وبعد فإن الله يغمر الموجودات جميعها برحمته[٢].

وأثر ابن العربي في الجيلي وفي نظريته في الإنسان الكامل. وسنرى إلى أي حد قد تأثر بنظرية أفلاطون في الأخلاق.

---

(١) أفلاطون: فيدون ص ٢٥٠ (تعليق).
(٢) بلاثيوس: ابن عربي ص ٣٥٨.

رابعاً: عبد الكريم الجيلي

الإنسان الكامل عند الجيلي هو القطب وهو عنده النبي محمد ﷺ. ونرى الجيلاني يستعمل تعابير أفلاطونيه كالمثال والصورة عندما يذهب إلى أن النبي محمد ﷺ يمكن أن يمثل لبعض الأشخاص العارفين والواصلين إلى مرحلة بالكشف أو ربما يتمثل أحدهم بصورة محمد ﷺ في النوم كذلك ويقول الجيلي إن أقل مراتب الكشف أن يسوغ به في اليقظة ما يسوغ به في النوم ولكن بين النوم والكشف فرق وهو أن الصورة التي يرى فيها محمد ﷺ في النوم لا يوقع اسمها في اليقظة على الحقيقة المحمدية لأن عالم المثال يقع التعبير فيه فيعبر عن الحقيقة المحمدية إلى حقيقة تلك الصورة في اليقظة بخلاف الكشف فإنه إذا كشف لك عن الحقيقة المحمدية انها متجلية في صورة من صور الآدميين فيلزمك إيقاع اسم تلك الصورة المحمدية ويجب أن تتادب مع صاحب تلك الصورة تأدبك مع محمد ﷺ، لما أعطاك الكشف أن محمداً ﷺ متصور بتلك الصورة.[1] ثم يحمل الجيلاني على التناسخ لأنه يخالف العقيدة الإسلامية فهو يقول إن رسول الله ﷺ له من التمكين في التصور بكل صورة حتى يتجلّى في هذه الصور. وإنه يتصور في كل زمان بصورة أكملهم ليعلي شأنهم ويقيم ميلانهم فهم خلفاؤه في الظاهر وهو في الباطن حقيقتهم.

كما أن الجيلي يفرق بين العالم الكثيف الأسفل-وبين العالم العلوي الروحاني وهذا التقسيم وجدناه من قبل عند أفلاطون.

الإنسان الكامل عند الجيلي مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه فيقابل

(١) الجيلي: الإنسان الكامل جـ٢ ص ٤٧.

الحقائق العلوية بلطافته ويقابل الحقائق السفلية بكثافته.[١]

كما أنه يشبه مثال الإنسان الكامل بمثال المرآة بالنسبة للشخص العادي فهو يقول إن الإنسان الكامل مثاله للحق مثال المرآة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الأسم الله فهو مرآته والإنسان الكامل أيضاً مرآة الحق. فإن الحق تعالى أوجب على نفسه أن لا ترى أسماؤه وصفاته إلا في الإنسان الكامل[٢].

ويتكلم الجيلاني عن النفس بحيث نلمح أثر أفلاطون فيه فيرى أن النفس تسمى إصطلاحاً على خمسة أضرب: نفس حيوانية ونفس أمارة ونفس ملهمة ونفس لوامة ونفس مطمئنة وكلها أسماء الروح إذ ليس حقيقة النفس ألا الروح وليس حقيقة الروح إلا الحق. فالنفس الحيوانية تطلق على الروح باعتبار تدبيرها للبدن فقط واما الفلسفيون فالنفس الحيوانية عندهم هي الدم الجاري في العروق وليس هذا بمذهبنا النفس الامارة تسمى به باعتبار ما يأتيه من المقتضيات الطبيعية الشهوانية بالانهماك في الملاذ الحيوانية وعدم المبالاة بالأوامر والنواهي. ثم النفس الملهمة تسمى به باعتبار ما يلهمها الله تعالى به من الخير فكل ما تفعله النفس من الخير هو الإلهام الإلهي، وكل ما تفعله من الشر هو بالاقتضاء الطبيعي وذلك الأقتضاء منها بمثابة الأمر لها بالفعل فكأنها هي الامارة لنفسها بفعل تلك المقتضيات فلهذا سميت أمارة وللإلهام الإلهي سميت ملهمة ثم النفس اللوامة سميت به باعتبار أخذها في الرجوع والإقلاع فكأنها تلوم نفسها على الخوض في تلك المهالك فلهذا سميت لوامة. ثم النفس المطمئنة سميت به باعتبار سكونها إلى الحق واطمئنانها به وذلك إذا قطعت الأفعال المذمومة رأساً والخواطر المذمومة مطلقاً فإنه متى لم تنقطع عنها الخواطر المذمومة لا تسمى مطمئنة بل هي لوامة ثم إذا انقطعت الخواطر المذمومة مطلقاً تسمى مطمئنة ثم إذا ظهر على جسدها الآثار الروحية من طي الأرض وعلم الغيب وأمثال ذلك فليس لها إسم إلا الروح ثم إذا انقطعت الخواطر المحمودة كما انقطعت المذمومة واتصفت

---

(١) الإنسان الكامل جـ ٢ ص ٤٨.

(٢) المصدر نفسه جـ ٢ ص ٤٨.

بالأوصاف الإلهية وتحققت بالحقائق الذاتية فاسم العارف اسم معروفه وصفاته وذاته ذاته.[١]

وإن الأرواح المتعددة مخلوقة من نور الحق هو نسبة الشعاعات المختلفة المضيئة من شعاع الشمس ونسبة ما يدعيه المحققون من واحدية العالم نسبة واحدية الشمس.[٢]

ونحن لا نتتبع هنا أثر أفلاطون العام في الجيلي، وإنما نريد أن نوجه الانظار إلى أن أفلاطون دخل كمصدر من المصادر المتعددة الأخرى ـ لنظرية الإنسان الكامل، ونظرية الإنسان الكامل نظرية ميتافيزيقية وابستمولوجية، ولكن فيها جانب أخلاقي كبير وفي هذا الجانب الأخلاقي هي متأثرة بأفلاطون.

---

(١) الإنسان الكامل جـ٢ ص ٤٤.
(٢) المصدر نفسه جـ٢ ص ٥٥.

خامساً: ابن سبعين

وسنبحث الآن النموذج التصوفي الخامس المتأثر بأفلاطون الأخلاقي وهو ابن سبعين أبو محمد عبد الحق بن سبعين المرسي الأندلسي (٦١٣ هـ - ٦٦٩ هـ).

وابن سبعين يذكر أفلاطون في رسائله ويقول: أفلاطون في التجرد وفهم الأحوال الإلهية أثبت[١].

يدور مذهب ابن سبعين حول الوحدة المطلقة وأن هدفه التوحيد فليس ثمة شيء غير الله أو كما يقول (ليس إلا الأيس فقط) أي ليس موجود غير الله. يقول ابن سبعين: وكذلك قدرة الغني المطلق الغني لا يفعل في ذاته ولا ينفعل لأحد ولا يمكن ذلك فيه عزوجل بل هو الفاعل على الإطلاق في غيره على الإطلاق.[٢]

ثم يقول في مكان آخر: كل من في العالم بأسره لا يفعل شيئاً والله هو الفاعل. العالم ميت بجميع ما فيه من مفارق للمادة وغير مفارق لها فلا حي على الحقيقة إلا الله. لا موجود على الإطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا الله الحق إلا الكل إلا الهوهو إلا المنسوب اليه إلا الجامع إلا الأيس الأصل إلا الواحد.

يرى ابن سبعين في السيرة الفلسفية وسعادة الإنسان أن يتشبه بالله، لأن الإنسان يحصل على كماله في قربه من الله وإن هذا القرب لا يكون إلا بالمعرفة به والطاعة له وإن السعادة في التوحيد والعمل والخير المحض والقول بإن الله هو الخير بالذات.

---

(١) رسائل ابن سبعين ص ٢٦٨ (تحقيق عبد الرحمن بدوي).
(٢) المصدر نفسه ص ٤.

ويقول ابن سبعين: وتحكم الشارع على جملتك وتتمثل أوامره وتعتقد أنه الخير بالذات.[١]

كما أنه يقول في مكان آخر: السعيد هو الظافر بالخير المحض والخير المحض هو الله فالسعيد هو الظافر بالله. والظفر بالله يكون بأمرين أحدهما بالمعرفة به والآخر الشبه. والمعرفة به هي رفع النكرة. وقد نقول: زوال الجهل والشبه هو التخلق بأسمائه. وزوال التوجه يكون بالتوجه والبحث وملازمة المرشد والنظر في العلوم النافعة الموصلة. وهذا يحتاج إلى الاشتغال والملازمة والتوجه في الأزمان كلها ويؤدي هذا إلى ترك البطالة ورفض الغرض والزهد في الشهوات العاجلة بجملتها.[٢]

ويوصي ابن سبعين أن يختلي الإنسان ويتجه إلى ربه ويتلذذ بالأنس به ويديم ذكر ربه وطاعة السنة.

ويقول ابن سبعين: وخذ نفسك بالسيرة الجميلة وسنة السريرة الجليلة وأحكام التجوهر وصلاح الأحوال بالحكم الإلهية وبالتصديق التام والتصور والتأهب بقبول فيض نوره بحقيقة الإتصال[٣].

نرى ابن سبعين كما يوصي بالزهد والابتعاد عن الشهوات يوصي بالاتجاه إلى اللهعن طريق المعرفة وعن طريق الشريعة السنية.

أما الغرض في تحصيل الكمالات وأسبابها والتجوهر بمدلول الإمكانات الإلهية وبما يجب على ما يجب في الوقت الذي يجب والاتصاف بالحكمة التي تفيد الصورة المتممة للسعيد وبالحقيقة التي تقيمه في الصور المقومة وتعمل على نيل الآلات التي تعطي الحق بحسب ما تعطيه وتقتضيه طبيعة البرهان.[٤]

أما المثل عن ابن سبعين فهي مفارقة لعالم الطبيعة وهي تقابل العالم الطبيعي ويوصي ابن سبعين بالنظر إلى المثل والتفكر فيها.

---

(١) رسائل ابن سبعين ص ٤٣.
(٢) المصدر نفسه ص ١١٨.
(٣) المصدر نفسه ص ٣٠٨.
(٤) المصدر نفسه ص ٤٣.

ويقول ابن سبعين: وكلامي على ما هو أعلى من عالم الطبيعة ومما بعدها وراء المثل المعلقة ولا يخرج عن ذلك بجهة ما. وهذه هي الحضرة الواسعة بالنظر إلى الكليات التي يستعد لفهمها بالكليات لا الجسمانيات من الجوهر الكلي والطبيعي فإنها متحيزة ولا المفارقة أعني النفوس والعقول والصور الهيولانية فإن تلك متميزة وحيزها الحصر والترتيب والتقديم والتأخير ويأخذها العود في ذات المقابلة فقط وكذلك المثل منسوبة والمتأخر منها دل على حيز المتقدم ومطلوبنا أشرف وكذلك الأجناس المذكورة التي تذكرها الصوفية فإنها متحيزة بإضافة الرئيس الأول إلى الرئيس الثاني وتشابه المثل المعلقة والمثل المعلقة أسنى منها وادخل في النظر التفكر فيها هو أطيب لذي الحال من المثل وأقرب إلى الشريعة[1].

أما النفوس عند ابن سبعين فثلاثة أيضاً هي النفس الناطقة والغضبية والشهوية ولكن نرى ان ابن سبعين يقسم أعمالها حسب عملها نحو الخير والشر.

يقول ابن سبعين: المعروف هو الخير المحض والمنكر هو الشر المحض. ونقول: المعروف هو النفس المطمئنة الفاضلة التي أمرت بوصل حبها والمنكر هو النفس الامارة الشريرة فأمر أن يقطع حبلها. والمسترشد المأمور هو الإنسان العاقل الذي هو في مرتبة النفس اللوامة. ونقول: المعروف هو العالم الروحاني الشريف العارف بالله بالذات والمقدس له بالذات المنزه من الاشابات . والمنكر هو الجسماني الخسيس الذي فيه الموت والجهل والشهوة والغضب والفساد بالذات والمسترشد هو النفس الناطقة الجامعة بين الروحاني والجسماني. فأمر أن تصل العالم الروحاني وتقطع الجسماني.[2]

ويوصي ابن سبعين أخيراً: حافظوا على الصلوات وجاهدوا النفوس في اتباع الشهوات وكونوا عباد الله أوابين توابين واستعينوا على الخيرات بمكارم الأخلاق واعملوا على نيل الدرجات السنية ولا تغفلوا عن الأحكام ال..ة وخلصوا مخصص الأحوال الإلهية ومحملها وذوقوا مفصل اللذات الروحانية ومجملها ولازموا المودة في الله بينكم وافعلوا الخير واصلحوا ذات بينكم وعليكم

---

(١) رسائل ابن سبعين ص ٣١٢.
(٢) المصدر نفسه ص ٧٤.

بالإستقامة على الطريقة.[١]

ولقد أثر ابن سبعين في تلميذه التستري بحيث نرى المذهب الأفلاطوني السبعيني يتخلل قصائده سواء في نظرياته في النفس أو الجمال أو الحب وذلك في أمكنة مختلفة من الديوان.[٢]

---

(١) المصدر نفسه ص ٣١٢.
(٢) راجع ديوان التستري تحقيق الدكتور علي سامي النشار ص ٣٤، ٣٨، ٤٧، ٤٩، ٥٠، ٨٢، ١٤١-١٤٥.

سادساً: السهروردي

ونتقل الآن إلى فيلسوف متصوف اتضحت فيه الأخلاق الأفلاطونية أكبر اتضاح وهو السهروردي المقتول المتوفى سنة ٥٨٨ هـ.

يعتبر الدكتور محمد علي أبو ريان خير من كتب عن السهروردي والمدرسة الإشراقية وأفاض وحقق كتبه تحقيقاً علمياً ودرس فلسفته دراسة وافية وشرحها وأرجعها إلى أصولها. ونراه يقرر أن جانباً مشرقاً عميق الجذور في الفكر الإسلامي هو الفرع الأفلاطوني الذي يمثله الفيلسوف الإشراقي شهاب الدين السهروردي المقتول ومدرسته.

أساس الفلسفة الإشراقية أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي، والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها.

فحكمة الاشراق أساسها الحدس الصوفي والكشف وقد اختص بهذا النوع من المعرفة (المشارقة) أي أهل الشرق وهم حكماء الفرس إذ أن حكمة الفرس كانت تعتمد على الكشف والمشاهدة، فهي حكمة ذوقية كشفية.

ويتأثر السهروردي بالصابئة فيوجه دعوات إلى النجوم والكواكب ويحيي هؤلاء الحيارى الذين أسكرهم عشق عالم النور وجلال نور الأنوار والذين يحاكون في مواجيدهم (السبع الشداد) ويقصد بذلك الكواكب السبع بما فيها الشمس والقمر.

لا شك أن السهروردي تأثر بمذهب الصابئة عن طريق الاسماعيلية وهؤلاء قد تأثروا بدورهم بهذا التيار فنزاهم يرمزون للكواكب السبعة بسبعة

أشخاص روحيين هم رؤساء العالم الروحاني وهم الأئمة السبعة.[١]

أما أثر أفلاطون في السهروردي والمدرسة الإشراقية بصورة عامة فالسهروردي يقول عن أفلاطون أنه إمام الحكمة رئيسنا أفلاطون صاحب الأيد والنور ويعتبره الفيلسوف الحق لأن حكمته البحثية على طريقة الإشراقيين وهي الحكمة التي وضعها الصدر الأول من الحكماء الذين هم من جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء ومن هؤلاء أغاثا ذيمون وهرمس وانباذقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون.[٢]

أفلاطون إذن كان له أثر كامل على المدرسة الإشراقية واتجه التفكير الفلسفي كلياً من أرسطو إلى أفلاطون حتى كانت هناك المدرسة الإشراقية ورئيسهم أفلاطون والمشاؤون ورئيسهم أرسطو.

فالإشراقيون اعتبروا أفلاطون مصدرهم الأول إذ انتقل اليهم في صورة أفلوطين وصادفت هذه الصورة هوى عميقاً في نفوسهم. وقد نسب السهروردي إلى أفلاطون هذا القول: إني ربما خلوت بنفس وخلعت بدني جانباً وصرت كأني مجرد إلى بدن عري عن الملابس الطبيعية بريء عن الهيولى فأكون داخلاً في ذاتي خارجاً عن سائر الأشياء فأرى في نفس من الحسن والبهاء والسناء والضياء والمحاسن العجيبة الأنيقة ما أبقى متعجباً فأعلم أني جزء من العالم الأعلى الشريف. ثم يضيف السهروردي قوله: الصوفية والمجردون من الإسلاميين سلكوا طريق أهل الحكمة ووصلوا إلى ينبوع النور وكان لهم ما كان.

كذلك يرجع السهروردي أن منابع الحكمة المشرقية وضعت في أيام حكماء الفرس من الخسراوانيين، عندما يقول: وكان في الفرس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون.

نرى أن السهروردي هو أول من تأثر بأفلاطون ثم يستمر هذا الأثر عند الإشراقيين مثل ملا صدر الدين الشيرازي (المتوفي ١٠٥٠ هـ) والداماد محمد باقر

---

(١) السهروردي: هياكل النور (مقدمة) ص ٢٠.

(٢) أفلاطون؛ فيدون ص ٢٢٧ (تعليق).

ابن شمس الدين الاسترابادي (المتوفى سنة ١٠٤٠ هـ).

إن السهروردي عندما يتكلم عن التذكر الأفلاطوني يشير إلى نظرية أفلاطون في المعرفة وكيف تستند معرفة النفس إلى المثل ثم يشير بعد ذلك إلى أنه ينبغي أن يكون هذا المثال عقلياً ليكون ملائماً لجميع الأشياء. هذه المثل تؤلف في مجموعها العالم العقلي وهو الذي يفيض على العالم الحسي ويشرق عليه بأنواره. هذا العالم العقلي هو جزء العالم الأعلى وهو الرئيس الشريف لا ينفعل وإنما يفعل دائماً. هذا الرئيس الشريف هي الجواهر النورانية العليا أو المثل العليا. ثم إنه يذكر أن العقل الأول يتضمن المثل إذ يقول: إن في العقل الأول جميع الأشياء وذلك لأن الفاعل الأول أول فعل فعله وهو العقل فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الأشياء التي تلائم تلك الصورة[١].

وقد علمنا في فصل سابق أن أفلاطون يقول بأن لكل مجموعة من الأشياء من نوع واحد مثالاً واحداً وإن هذا المثال لا يبرهن عليه بالعقل وإنما يدرك بالحدس وعلى قمة هذا المثال يوجد الخير الذي شبهه أفلاطون بشمس العالم المعقول بالنسبة للشمس المحسوسة وقد أثر هذا التشبيه في الفلاسفة الإشراقيين.

أما السهروردي فيفسر المثل الأفلاطونية تفسيراً يجعل منها بمثابة ملائكة. فهي قائمة بذاتها ولا يمكن القول بأنها منبثة في أفراد كثيرين إذ كيف يتعلق ما ليس بمادة بما هو مادي ويوضح الدكتور محمد علي أبو ريان أن السهروردي يقصد ما ذهب اليه أفلاطون من أن المثل هي نماذج للأفراد التي تدرج تحتها وإنها مثل للأنواع لا للأفراد كل على حدة[٢].

ويذكر السهروردي في هياكل النور إن العوالم ثلاثة[٣]:

١ - عالم العقل وهو جوهر لا يقصد إليه بالإشارة الحسية ولا يتصرف في الأجسام أيضاً

٢ - عالم النفس: والنفس الناطقة وإن لم تكن جرمانية وذات جهة إلا

---

(١) الدكتور أبو ريان؛ أصول الفلسفة الإشراقية ص ٧٦.

(٢) المصدر نفسه ص ١٩٤.

(٣) السهروردي: هياكل النور ص ٦٤ (تحقيق الدكتور أبو ريان).

أنها تتصرف في عالم الأجسام. والنفوس الناطقة تنقسم إلى:

أ - ما يتصرف في السماويات.

ب - وإلى ما لنوع الإنسان.

٣ - وعالم الجسم وهو منقسم إلى؛ أثيري وعنصري.

أما العالم الرابع فهو عالم المثل المعلقة.

إن إشارات كثيرة في أثولوجيا أرسطو نجدها عند السهروردي: أما تسمية العقول بالأنوار والله نور الأنوار والعالم العقلي بالعالم النوراني فنجدها في مواضع كثيرة في أثولوجيا. يقول؛ الأنوار والعالم العقلي بالعلم النوراني فنجدها في مواضع كثيرة في أثولوجيا. يقول: الأنوار كل وا واحد منهم نير ظاهر لصاحبه لا يخفي عليه من شيء لأن الأشياء هناك ضياء فلذلك صارت كلها يبصر بعضها بعضاً. وترد كلمة (إشراق) في أثولوجيا بالمعنى الذي يوردها به السهروردي: فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول وينبغي أن يكون خيراً فاضلاً وأن تكون له حواس قوية لا تنحبس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع في جميع الحالات الإنسانية ألا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف[1].

أما طريق السالكين - وهنا تتضح نظرية السهروردي الأخلاقية بجانب نظريته الابستمولوجية - فهو الطريق الذي يسلكه الصوفية عامة هو متأثر بأفلاطون بلا شك فالسالك يبدأ بالتعلق بالنور المحسوس ثم ينتقل إلى إدراك أن النور المعقول أولى باسم النور من المحسوس ثم ينتقل إلى مشاهدة الأنوار ويصل إلى قمة هذه الأنوار وهو الله حقيقة الحقائق فيرى أنه هو وحده النور الحقيقي وما عداه مجاز. وإن طريق البدء في الإتصال التخلص من عالم الحس وذلك عن طريق الحكمة والفضيلة فيجب أن يتحد العمل بالمعرفة حتى تستطيع النفس أن ترقى إلى عالم الروح. ويجمع سباتلانا بين سقراط وأفلاطون والسهروردي في سلك طريق تصفية النفس بالرياضة فيقول: إن أكثرهم يصل إلى أمور ذوقية يكشفها له العيان ويجل أن توصل بلسان. ومنهم من ابتدأ أمره

---

(١) أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية ص ٧٩.

بالبحث والنظر وانتهى إلى التجريد وتصفية النفس فجمع بين الفضيلتين، وينسب مثال هذا الحال إلى سقراط وأفلاطون والسهروردي[١].

أما النفس فالمدرسة الإشراقية ترى أن النفس جوهر مغاير للجسم والجسم سجن وقيد للنفس وهي تسعى للفكاك منه وان الإنسان هو النفس لا البدن.

يقول السهروردي في هياكل النور: أنت لا تغفل عن ذاتك أبداً وما من جزء من أجزاء بدنك إلا وتنساه أحياناً فلو كنت أنت هذه الجملة ما كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها فأنت وراء هذا البدن وأجزائه[٢].

ثم يقول إن النفس هي التي تدرك وإن النفس غير الجسم. لا تدرك أنت شيئاً إلا بحصول صورته عندك فإنه يلزم أن يكون ما عندك من الشيء الذي أدركته مطابقاً له وإلا لم تكن أدركته كما هو وعقلت معاني يشترك فيها كثيرون فإنك عقلتها على وجه يستوي نسبتها إلى الفيل والذبابة فصورتها عندك غير ذات مقدار لأنها تطابق الصغير والكبير فمحلها منك أيضاً غير مقدّر هو نفسك الناطقة لأن ما لا يقتدر لا يحمل في جسم فنفسك غير جسم ولا جسمانية[٣].

كما أنه يقسم قوى النفس إلى محركة وشهوانية وغضبية[٤].

النفس عند السهروردي باقية بعد البدن لأن النفس جوهر غير منطبع مباين عن البدَن وعلته الفياضة باقية وليس له مع البدن إلا علاقة شوقية. ويقول السهروردي في هياكل النور أن النفس ترقى إلى عالم الأنوار الطاهرة بعد مفارقتها للبدن[٥] ويذكر لنا الدكتور أبو ريان عدة إشارات يرى فيها السهروردي أن البدن عتمة وظلمة يجب على النفس أن تتخلص منه.

ففي أصوات أجنحة جبرائيل يقول الشيخ للتلميذ: (ما دمت في هذه القرية فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله) أي ما دمت متعلقاً بالبدن فلن

---

(١) سانتلانا: تاريخ المذاهب الفلسفية جـ ١ ص ٤٩.
(٢) السهروردي: هياكل النور ص ٤٩.
(٣) المصدر نفسه ص ٥٠.
(٤) المصدر نفسه ص ٥١.
(٥) المصدر نفسه ص ٨٥.

تفهم كلمات الله ولن يتلقى عليك المعرفة الإشراقية.

وفي الغربة الغربية يتكلم عن رسالة أرسلت إلى (سجن الظلمات) أي النفس الحالة في البدن وهو سجنها فيقول: «كم شوقناكم فلم تشتاقوا ودعوناكم فلم ترحلوا فأشرنا اليكم فلم تفهموا واعتصموا بحبلنا وهو جوهر الفلك القدسي المستوي على نواحي الكسوف[1]» والإشارة هنا إلى الدعوة لترك البدن وعلائقه.

ونذكر هذه القصيدة الشعرية وهي تبين تباين النفس عن الجسم:

قل لأصحاب رأوني ميتاً ... فبكوني إذ رأوني حزنا
لا تظنوني بأني ميت ... ليس إذا الميت والله أنا
أنا عصفور وهذا قفصي ... طرت منه فتخلى رهنا
وأنا اليوم أناجي ملأ ... وأرى الله عياناً بهنا
فاخلعوا الأنفس عن أجسادها ... فترون الحق حقاً بينا
لا يرعكم سكرة الموت فما ... هي إلا كانتقال من هنا
عنصر الأرواح فينا واحد ... وكذا الأجسام جسم عمنا
ما أرى نفسي إلا أنتم ... واعتقادي أنكم أنتم أنا
فارحموني ترحموا أنفسكم ... واعلموا أنكم في إثرنا
من رآني فليقوّي نفسه ... إنما الدنيا على قرن الفنا
وعليكم من كلامي جملة ... فسلام الله مدحٌ وثنا[2]

أما التناسخ عند السهروردي فأساسه تطهر النفس عندما تمر بأدوار مختلفة إلى أن تتخلص من الشرور وتصعد إلى النور الإلهي ولكنه في تناسخه مرة يقول إنه يكون من إنسان إلى حيوان أو من إنسان إلى نبات أو إلى جماد أو يكون بالعكس من حيوان إلى إنسان أو قد يكون من بدن إنسان إلى إنسان.

نستطيع الآن أن نقرر بحزم أن هناك مدرسة أفلاطونية إشراقية تأثرت بأفلاطون في نواح متعددة من مذاهبه الميتافيزقية والابستمولوجية والأخلاقية.

---

(١) أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية ص ٢٩١. (٢) المصدر نفسه ص ٢١.

سابعاً: ابن عطاء الله الاسكندري

وننتهي من دراسة أثر أفلاطون الأخلاقي في المتصوفة بنموذج أخير هو نموذج ابن عطاء الله الاسكندري (المتوفى سنة ٧٠٩هـ) مذهبه الأخلاقي على النفس إذ يرى أن جميع الشرور الأخلاقية إنما تكون من جراء تعلق النفس بالبدن. وإذا رأينا تقسيمه قوى النفس إلى ثلاث فلا نشك في أنه يقصد بالشرور المتأتية من النفس الشهوانية أو (اللوامة) والغضبية أو (الأمارة) كما يسميها. أما النفس الناطقة فإنه يحاول عن طريقها إلى الخلاص من شرور البدن وهي النفس التي يسميها بالمطمئنة وهي تسميه سبقه اليها كثير من المتصوفة الذين أخذوا تسميتها من القرآن الكريم. وعن طريقها يكمل له الخلق والمعرفة والاتصال بالله.

النفس عند ابن عطاء الله هي جوهر متحرك حامل لقوى الحياة و يعرفها: (النفس هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوى الحياة والحس والحركة الإرادية[1]).

كما أنه يضع النفس في مقام بين البدن وبين القلب. ويقصد بالقلب العقل أو كما يعبر عنه الفلاسفة بالنفس الناطقة.

وللنفس عنده ثلاث مراتب أو قوى:

١ - النفس الامارة وهي تميل إلى البدن وتأمر باللذات والشهوات الخسيسة وهي منبع الأخلاق والأفعال السيئة.

٢ - النفس اللوامة وهي تنورت بنور القلب إلى حد ما فبدأت بإصلاح حالها وكلما صدر منها سيئة بحكم طبيعتها الظلمانية تداركها نور التنبيه الإلهي

(١) أبو الوفاء التفتازاني: ابن عطاء الله الاسكندري ص ١٢٢.

فأخذت تلوم نفسها، وهي مترددة بين البدن والقلب.

٣ ـ النفس المطمئنة وهي التي تم تنورها تماماً بنور القلب فانخلعت عن صفاتها الذميمة وتخلقت بالأخلاق الحميدة وهي متجهة إلى جهة القلب، متحررة عن البدن بالكلية.

وتترقى النفس عند ابن عطاء الله في مراتبها الثلاثة المشار اليها، وهي الامارة واللوامة والمطمئنة حتى تصل إلى مرتبة القلب أو الروح كما يسميه أحياناً[1].

من علامة ترقي النفس إلى مرتبة الروح هو ابتعاد النفس عن الشهوات الدنيوية على اختلافها.

بالرغم من تقسيمات ابن عطاء النفس إلى ثلاث مراتب أو ثلاث قوى إلا أن النفس عنده واحدة من حيث الجوهر متعددة تعدداً اعتبارياً من حيث ما توصف به من صفات، وهي كجوهر متميزة عن البدن تميزاً تاماً. فإن طبيعة البدن ظلمانية وطبيعة النفس (الناطقة) نورانية ولهذا فهناك صراع مستمر بين هاتين الطبيعتين يعانيه السالك الذي يصبو إلى تحقيق الكمال الخلقي بقهر شهوات البدن. وكلما كانت القوة الناطقة مسيطرة كلما تحرر الإنسان واتجه جهة القلب كلية.

ويصور ابن عطاء الله أن البدن سجن النفس وان النفس المكبلة بقيوده لن تصل إلى المعرفة الهقينية والسعادة إلا إذا صفت وترقت إلى حال أعلى بوارد إلهي يرد عليها. وعندئذ تخرج من سجنها إلى فضاء شهودها، وإلى هذه الفكرة يشير ابن عطاء الله بقول السالك: «أورد عليك الوارد ليخرجك من سجن وجودك إلى فضاء شهودك»[2].

رغم أن كثيراً من المتصوفة يطلقون لفظة السجن على البدن إلا أن أفلاطون سبقهم إلى ذلك. يؤمن ابن عطاء الله بأن النفس الإنسانية كانت في عالم آخر قبل وجودها في هذا العالم[3]. وهذه الفكرة بلا شك قال بها أفلاطون

(١) المصدر نفسه ص ١٢٥.

(٢) التفتازاني: ابن عطاء الله الاسكندري ص ١٢٨.

(٣) المصدر نفسه ص ١٢٨.

من أن النفس الإنسانية كانت موجودة في عالم غير هذا العالم قبل أن تهبط وتتصل بالبدن.

ولهذا يرى ابن عطاء الله أن الشرور تأتي للنفس من تعلقها بالبدن، ولما كان يرى أن النفس المطمئنة قد تخلصت من قيود البدن فهو يذم النفس الامارة والنفس اللوامة لأنهما ما تزالان مرتبطتين بقيود البدن وهما أصل كل معصية وكل عمل قبيح، ولهذا فما على الإنسان إلا أن يبتعد عن الشهوات الحسية التي يتعلق بها البدن، ويتجه إلى القلب أو الروح المتحرر من البدن أو كما يقول الفلاسفة طاعة النفس الناطقة وسيطرتها على القوتين السالفتين. ولهذا فابن عطاء الله يرى أن كل فعل إنساني شر إذا كان باعثه البدن وهو خير إذا كان الباعث عليه القلب أو الروح كما يسميه أو النفس الناطقة. فهو يهدف من وراء ذلك هدفاً أخلاقياً حتى تتوفر السعادة وذلك بإهمال مطالب البدن والإتجاه كلية إلى العقل الذي يوصل إلى الكمال الأخلاقي.

الفهرس